نظريات الحجاج
قراءة في نظريات معاصرة

الدكتور جميل حمداوي(*)

تمهيد

لقد كثر الحديث اليوم عن الحجاج ودوره الناجع في مقاربة مختلف الخطابات العلمية والإنسانية والثقافية، وقد تَناولتْه بالتحليل والدرس والتقويم والمعالجة دراسات وأبحاث وكتب ومقالات من الصعب حصرها، إذ أصبح الحجاج موضوعا لافتا للانتباه بسبب حضوره الكلي أو الجزئي أو الضمني في مجموعة من الخطابات، سواء أكانت فلسفية أم أخلاقية أم قضائية أم أدبية أم سياسية أم سيميائية أم لسانية أم اجتماعية أم فنية... ويعني هذا أن عصرنا هو عصر الحجاج والجدال والإقناع والتأثير والحوار لا سيما مع تطور وسائل الإعلام، وانتعاش الديمقراطية في مجموعة من الدول الغربية والعربية. وما فتئت الحاجة ماسة إليه بعد أن كثر الخلاف والعنف

(*) باحث وكاتب ، عضو اتحاد الكتاب العرب ، من المغرب.

والتطرف والإرهاب، لأن الحجاج سبيل العقل والمنطق والاختلاف والتسامح والحوار البناء والجدال الحسن.

ومن هنا، أصبح الحجاج أداة لمناقشة الأفكار مهما كانت طبيعتها ومصداقيتها، وغدا آلية مهمة في محاورة الأطراف المشاركة في عملية التواصل. والغرض من كل ذلك هو التأثير أو الإقناع أو الحوار، أو مناقشة الآراء المطروحة بالتشكيك في صحتها أو معارضتها أو تأييدها أو تثبيتها، أو اقتراح أفكار أخرى للوصول إلى جواب مقنع وشاف لمجموعة من القضايا والأسئلة الخلافية التي يتجادل حولها الناس والمفكرون والعلماء على حد سواء.

وللإشارة، فليس الحجاج ظاهرة فكرية حديثة، بل له امتدادات قديمة خاصة عند العلماء اليونان والرومان والمسلمين. ويتجلى الحجاج واضحا في ثقافتنا العربية الإسلامية في علم الكلام والفلسفة وعلم الأصول والنحو والمناظرة والمنطق والخطابة... وأكثر من هذا، فثمة في عصرنا هذا خطابات حجاجية بامتياز توظف الإقناع أو التأثير أو الحوار مباشرة كما نجد ذلك في الإشهار أو السياسة. وفي المقابل، نجد خطابات أخرى توظف الحجاج بطريقة غير مباشرة بالاعتماد على التخييل والرمزي والجمالي والفني كما في الرواية والقصة والمسرح والسينما.

هذا، ويُبنى الحجاج في طابعه العام على طرح الدعوى والدعوى المضادة، واستعراض الحجج والأدلة والأمثلة لإفحام الخصم بغية الوصول إلى نتيجة قد يقتنع بها المتلقي أو لا يقتنع. كما يستند الحجاج إلى مجموعة من الآليات الاستدلالية وأساليب التفسير والبرهنة، مثل: أسلوب التعريف، وأسلوب الوصف، وأسلوب السرد والوقائع، وأسلوب الشرط والافتراض، وأسلوب التمثيل، وأسلوب المقارنة، وأسلوب التقويم والحكم، دون أن ننسى بعض الآليات الحجاجية الأخرى، مثل: الشرح، والاستقراء، والقياس، والاستدلال، والتعارض، والجدل، والتطابق،

والاستثناء، والهدف، والسبب، والإضافة، والنتيجة، واستعمال الفعل المضارع الدال على الحضور، وتمثل الصدق والحقيقة ، وتوظيف الظروف بكل أنواعها لا سيما الدالة على الحجاجية، مثل: من الأكيد، وربما، ومن المحتمل، ومن المفترض، ومن الثابت... والاستعانة بضمير المتكلم، والانطلاق من الذاتية في الخطاب، وتوظيف أحكام التقويم، والتدخل في الخطاب عن طريق مجموعة من المؤشرات التلفظية الذاتية والنبرات التنغيمية الدالة على التعجب أو التهكم أو السخرية... ويقوم الحجاج كذلك على الجدل المبني على الأطروحة ونقيضها وتركيبها، واستعمال أنواع مختلفة من الأدلة كالأدلة المنطقية، وأدلة الواقع والتجربة، وأدلة الاستشهاد والتضمين والاقتباس، وأدلة المقايسة والمماثلة.

ومن جهة أخرى، يهدف المتكلم المحاجج إلى التأثير في المتلقي باستعمال ضمير المخاطب، والترغيب والترهيب، وصيغ التنبيه والتأثير والإقناع، وأساليب النداء والحث والنصيحة والإرشاد... فضلا عن الصور البلاغية وأساليب التحفيز والتطويع.

وعليه، يمكن الحديث عن مجموعة من النظريات والاتجاهات الحجاجية قديماً وحديثاً. إذاً، ما هي أهم هذه النظريات الحجاجية ؟ وما هي تصوراتها ؟ وما هي مميزاتها النظرية والتطبيقية؟ وما هي آليات المقاربة الحجاجية في تحليل النصوص والخطابات إجراء وتطبيقاً وتوظيفاً؟ هذا ما سنستجليه في موضوعنا هذا.

نظرية الحجاج الجدلي

يراد بالجدل أو الديالكتيك (Dialictique) الجدل أو المحاورة أو استعراض الأفكار المتناقضة حول موضوع ما. أي إن الجدل هو تبادل الحجج والأفكار وتبادل وجهات النظر المختلفة من أجل الوصول إلى الحقيقة، أو هو ذلك الجدال بين طرفين دفاعاً عن وجهة نظر معينة، ويكون غالباً تحت لواء المنطق أو اللوغوس أو مقاييس

الاستدلال. ويُبنى الجدل في المادية التاريخية الهيجيلية أو الماركسية على الأطروحة (thèse) والنقيض (antithèse) والتركيب (synthèse). وقد يكون الجدل كمياً أو كيفياً، ويقوم بدور كبير في تغيير المجتمعات الإنسانية، ويتحكم بشكل من الأشكال في تاريخ صيرورة الطبقات الاجتماعية. وقد أصبح الجدل في الفكر الفلسفي الحديث دالاً على كل التناقضات المادية التي تعرفها المجتمعات الإنسانية . كما يؤشر أيضاً على الدينامكية والحركية والتغيير.

ومن جهة أخرى، كان الجدل في دلالاته اللغوية الأولى يعني الكلام واللوغوس. وقد تبلور هذا المصطلح مع الفيلسوف اليوناني زينون الإيلي، بيد أنه سينتعش فلسفياً مع سقراط وأفلاطون وهيجل وماركس، وإبستمولوجياً مع جاستون باشلار.

ويمكن القول إن الحجاج الجدلي هو الأقدم في تاريخ الإنسان، حيث تحفل الكتب السماوية بالأخبار الدينية وقصص الرسل والأنبياء التي تتضمن الحجاج الجدلي لا سيما الجدل الذي تتعارض عبره الهداية والضلال، أو الحق والباطل، أو التوحيد والشرك. وكان أغلب الرسل والأنبياء يجادلون قومهم بالتي هي أحسن، كما فعل نوح وعيسى وموسى وصالح وهود وإبراهيم ومحمد - صلوات الله عليهم جميعاً - مع أقوامهم. وفي هذا النطاق، يقول الله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (النحل، ١٢٥).

ولقد استعمل الجدال الحسن أيضا عند المسلمين في مجادلتهم للناس الضالين والفرق المنحرفة وأهل البدع ومحاورة أهل الكتاب بالحكمة والموعظة الحسنة. وعلى الرغم من إيجابية الجدل الحسن، فقد يتحول في أحيان أخرى إلى جدل سلبي يكمن في المعارضة من أجل المعارضة أو الخلاف من أجل الخلاف، ولا يراد به إلا الضلال الباطل والنقاش العقيم. وفي هذا الصدد، يقول الله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ**

صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ * وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلا ﴾[1].

هذا، وقد عُرف الفلاسفة اليونان الأوائل بالمنهج الجدلي كما هو حال سقراط وأفلاطون والسفسطائيين، واتخذوه منهجاً لإقناع الآخرين أو التأثير فيهم، واستعمل أيضاً وسيلة للوصول إلى الحقيقة أو بناء المعرفة الحقة. بيد أن هناك من استعمله للتضليل والتشكيك وتعتيم الحقيقة كما عند معلمي السفسطة.

وعليه، فقد ظهرت المدرسة السفسطائية في القرن الخامس قبل الميلاد، بعدما أن انتقل المجتمع الأثيني من طابع زراعي إقطاعي مرتبط بالقبيلة إلى مجتمع تجاري يهتم بتطوير الصناعات، وتنمية الحرف، والاعتماد على الكفاءة الفردية والمبادرة الحرة. وأصبح المجتمع في ظل صعود هذه الطبقة الاجتماعية الجديدة (رجال التجارة وأرباب الصناعات) مجتمعاً ديمقراطياً يستند إلى حرية التعبير، والاحتكام إلى المجالس الانتخابية، والتصويت بالأغلبية. ولم يعد هناك ما يسمى بالحكم الوراثي أو التفويض الإلهي، بل أصبح المواطن الحر له الحق الكامل في الوصول إلى أعلى مراتب السلطة. لذلك، سارع أبناء الأغنياء إلى تعلم فن الخطابة والجدل السياسي لإفحام خصومهم السياسيين. وهنا، ظهر السفسطائيون لكي يزودوا هؤلاء بأسلحة الجدل والخطابة، واستعمال بلاغة الكلمة في المرافعات والمناظرات الحجاجية والخطابية. وقد تحولت الفلسفة آنئذ إلى فن الجدل بامتياز، واتخذت وسيلة لكسب الأرباح المادية لا سيما أن أغلب المتعلمين من طبقة الأغنياء. ونذكر من الفلاسفة السفسطائيين جورجياس وكاليكيس وبروتاغوراس...

ويعد سقراط أب الفلاسفة اليونانيين، وقد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. ويعني هذا أن الحكماء الطبيعيين قد ناقشوا كثيراً من القضايا التي تتعلق بالكون وأصل الوجود وعلته الحقيقية التي كانت وراء انبثاق هذا العالم وهذا الوجود الكوني. وعندما ظهر سقراط غير مجرى الفلسفة، فحصرها في أمور

الأرض وقضايا الإنسان والذات البشرية، فاهتم بالأخلاق والسياسة. وقد ثار ضد السفسطائيين الذين زرعوا الشك والظن، ودافع عن الفلسفة باعتبارها المسلك العلمي الصحيح للوصول إلى الحقيقة، معتمداً في ذلك على العقل والجدل التوليدي والبرهان المنطقي. والهدف من الفلسفة لديه هو تحقيق الحكمة العقلية، وخدمة الحقيقة لذاتها، وليس الهدف وسيلة أو معياراً خارجياً كما عند السفسطائيين الذين ربطوا الفلسفة بالمكاسب المادية والمنافع الذاتية والعملية. وكان سقراط ينظر إلى الحقيقة في ذات الإنسان، وليس في العالم الخارجي، وما على الإنسان إلا أن يتأمل ذاته ليدرك الحقيقة . لذلك، قال قولته المأثورة: "أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك".

وبعد سقراط، جاء أفلاطون ليقدم تصوراً فلسفياً عقلانياً مجرداً، إذ أعطى الأولوية للفكر والعقل والمثال، بينما لا وجود للمحسوس في فلسفته المفارقة لكل ما هو نسبي وغير حقيقي. ولأفلاطون ـ كما هو معروف ـ نسق فلسفي متكامل يضم تصورات متماسكة حول الوجود والمعرفة والقيم.

هذا، وقد قسم أفلاطون العالم الأنطولوجي إلى قسمين: العالم المثالي والعالم المادي، فالعالم المادي هو عالم متغير ونسبي ومحسوس. وقد استشهد أفلاطون بأسطورة الكهف ليبين أن العالم الذي يعيش فيه الإنسان هو عالم غير حقيقي، وأن العالم الحقيقي هو عالم المثل الذي يوجد فوقه الخير الأسمى الذي يمكن إدراكه عن طريق التأمل العقلي والتفلسف. فالطاولة التي نعرفها في عالمنا المحسوس غير حقيقية. أما الطاولة الحقيقية، فتوجد في العالم المثالي. وتوجد المعرفة الحقيقية أيضاً في عالم المثل الذي يحتوي على حقائق مطلقة ويقينية وكلية. أما معرفة العالم المادي، فهي نسبية تقريبية وجزئية وسطحية، و تدرك المعرفة في عالم المثل عن طريق التفلسف العقلاني. ومن هنا، فالمعرفة - حسب أفلاطون- تذكر، والجهل

نسيان. ويعني هذا أننا كلما ابتعدنا عن العالم المثالي أصابنا الجهل. لذا، فالمعرفة الحقيقية أساسها إدراك عالم المثل، وتمثل مبادئه المطلقة الكونية التي تتعالى عن الزمان والمكان. ومن ثم، فأصل المعرفة هو العقل، وليس التجربة أو الواقع المادي الحسي الذي يحاكي عالم المثال محاكاة مشوهة.

وعلى مستوى الأكسيولوجيا أو الأخلاق، فجميع القيم الأخلاقية من خير وجمال وعدالة نسبية في عالمنا المادي ، ومطلقة حقيقية في عالم المثل المطلق والأزلي.

وهكذا، يتبين لنا أن فلسفة أفلاطون فلسفة مثالية مفارقة للمادة والحس، تعتبر عالم المثل العالم الأصل، بينما العالم المادي هو عالم زائف ومشوه وغير حقيقي. وقد تجاوز أفلاطون المعطى النظري الفلسفي المجرد ليقدم لنا تصورات فلسفية واجتماعية وسياسية في كتابه (جمهورية أفلاطون). ويلاحظ أيضاً أن التصور الأفلاطوني يقوم على عدة ثنائيات: العالم المادي في مقابل العالم المثالي، وانشطار الإنسان إلى روح من أصل سماوي وجسد من جوهر مادي، وانقسام المعرفة إلى معرفة ظنية محسوسة في مقابل معرفة يقينية مطلقة. وعلى المستوى الاجتماعي، أثبت أفلاطون أن هناك عامة الناس الذين يعدون سجناء الحواس الظنية، والفلاسفة الذين ينتمون إلى العالم المثالي، لكونهم يتجردون من كل قيود الحس والظن وعالم الممارسة.

وإذا كان أفلاطون فيلسوفاً عقلانياً برهانياً، إلا أنه قد وظف الجدل التوليدي مثل أستاذه سقراط كما يظهر ذلك جلياً في مجموعة من محاوراته الفلسفية، مثل: محاورة جورجياس ومحاورة فيدر... وكان الجدل عنده هو المنهج الذي به تتجرد النفس من المحسوس، وترتفع إلى المعقول دون استخدام المحسوس، وإنما يتم من خلال الانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة. وتنقسم الجدلية عنده إلى نوعين: جدلية صاعدة من العالم المحسوس إلى الخير الأسمى، وجدلية

هابطة من الخير الأسمى إلى العالم المحسوس. ومن ثم، فالجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب.

هذا، وقد عرفت الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى الجدل الفكري أو المقياس الجدلي خصوصاً مع علماء الكلام والفلاسفة، إذ تناول علماء الكلام، بعد نشوب الفتنة الكبرى، وظهور مجموعة من الفرق الكلامية كالمرجئة والشيعة والخوارج والمعتزلة والماتريدية والأشاعرة، مجموعة من القضايا المتعلقة بحقائق أصول الدين والعقيدة، كالتوحيد (رؤية الله ـ كلام الله ـ صفات الله)، والعدل (نظرية الصلاح والأصلح ـ نظرية الحسن والقبيح...)، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولقد اختار علماء الكلام منهج الجدل والمناظرة من أجل الدفاع عن هذه الحقائق الدينية، وإبداء وجهة النظر في المسائل الدينية والسياسية العويصة التي فرضها الواقع السياسي، وذلك في علاقة بفقه النص وفقه الواقع. وفي هذا الصدد، يعرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه: "العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"[٢].

ومن المعروف أن الجدل والمناظرة يخضعان نظرياً لمجموعة من الثوابت المنهجية، مثل: وجود المدعي والمدعى عليه، ووجود دعوى الاعتراض، والارتكان إلى الدليل (البينة، والشاهد، والبرهان، والوثيقة، والحجة...)، واستعمال العقل والمنطق في التناظر، والابتعاد عن التعصب والعنف والتجريح والقذف، واستعمال الحوار البنّاء القائم على الموعظة والحكمة الحسنة، واستقصاد الحقيقة الهادفة، وعدم الوقوع في التناقض، والانطلاق من المسلمات والبدهيات بغية الحجاج والتأثير والإقناع.

ويلاحظ أن أهم الفرق الكلامية كان لها باع كبير في عملية الحجاج، نذكر

منها: المعتزلة والأشاعرة، فالفرقة الأولى كانت عقلانية تعطي الأولوية للعقل قبل ورود النص، فترى العقل السبيل الوحيد لمعرفة الصواب من الخطأ، والتمييز بين الخير والشر، والتفريق بين الحسن والقبيح. وقد دافعت عن حرية الإنسان في خلق أفعاله على غرار القدرية (معبد بن خالد الجهني وغيلان الدمشقي)، ضد الجبرية (جهم بن صفوان ت. ١٢٨هـ)، التي كانت تقول بأن الإنسان مجبر على أداء أفعاله خيراً وشراً. وقد قالت المعتزلة كذلك بنظرية الصلاح والأصلح، في حين، كانت فرقة الأشاعرة (نسبة إلى أبي الحسن الأشعري ت. ٣٢٤هـ) نصية، تعطي الأولوية للنص على حساب العقل، وقد قالت بنظرية الكسب على مستوى أفعال الإنسان. ويعني هذا أن الإنسان ليس حراً حرية مطلقة، وليس مجبراً جبرية مطلقة، بمعنى أن الإنسان يكسب ما يشاء من أفعال الخير والشر التي خلقها الله، فيستعملها بإرادته ومشيئته كما يريد ثواباً وعقاباً، بمعنى أن الله الذي خلق الإنسان يخلق فيه نوعاً من القدرة والاستطاعة يحسه الإنسان أثناء الفعل ومعه. هذا النوع من القدرة والاستطاعة يسميه أبو الحسن الأشعري كسباً. أي إن الإنسان يكسب القدرة على الفعل حين القيام به، ولكن لايستطيع الكسب إلا بقدرة من الله.

وإذا كان علماء الكلام يستعملون الجدل والعقل والمنطق والبرهان في الدفاع عن الحقائق الدينية والسياسية، ويستعملون التأويل في قلب الظاهر، واستكشاف الباطن، وتحويل الحقيقة إلى المجاز درءاً لكل تشبيه وتجسيد وتشخيص، وإبعاداً لقياس الغائب على الشاهد، فإن ثمة انتقادات توجه إلى علم الكلام فيما يخص المنهج والتأويل، فابن رشد ـ مثلاً ـ يرى أن منهج علماء الكلام منهج افتراضي قائم على الجدل والاحتمال، ينطلق من مقدمات افتراضية، ويصل إلى نتائج افتراضية. ويشبه هذا المنهج منهج الشكّاك من السفسطائيين الذين كانوا ينطلقون من نتائج

خاطئة، ويصلون إلى نتائج خاطئة. في حين، أن منهج الفلاسفة منهج برهاني ينطلق من نتائج يقينية ليصل إلى نتائج يقينية. أما منهج الفقهاء والجمهور من عامة الناس، فمنهجهم ظاهري وخطابي. وفي هذا النطاق، يقول ابن رشد: "وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبيل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق، أعني إذا كان دليل التأويل أتم إقناعاً من دليل الظاهر، وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية، ويمكن أن تكون فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية، وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية، والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة ، في الأكثر، أوثق أقوالاً.

وأما الجمهور، الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية، ففرضهم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً.

فإذاً، الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون، الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون، بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون، بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة"[٣].

هذا، وقد عاب ابن رشد على الفرق الكلامية تصريحها بتأويلاتها الجدلية، فكانت وراء اندلاع فتن كثيرة، وما كان عليها أن تصرح بذلك إلا لأصحاب التأويل وأهل العلم والنظر والعارفين بالله، وما كان عليها أن تخرج بذلك على أهل الظاهر وعامة الناس، كما فعل الحلاج المتصوف الذي خرج على الناس قائلاً: «أنا الله»، فما كان من الفقهاء وعامة الناس إلا أن صلبوه عقاباً له على كفره وزندقته. وفي هذا السياق، يقول

ابن رشد: "ومن قبل التأويلات، والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام، حتى كفر بعضهم بعضاً، وبدع بعضهم بعضاً، وبخاصة الفاسدة منها".

فأوّلت المعتزلة آيات كثيرة، وأحاديث كثيرة، وصرَّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقلّ تأويلاً، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كلّ التفريق.

وزائداً إلى هذا كله أنّ طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص، أمّا مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأمّا مع الخواص فلكونها إذا تؤملت وُجدت ناقصة عن شرائط البرهان. وذلك يقف عليه، بأدنى تأمل، من عرف شرائط البرهان.

بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنّها تجحد كثيراً من الضروريات، مثل: ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسبِّبات، والصور الجوهرية، والوسائط، ولقد بلغ تعدي نظرهم، في هذا المعنى، على المسلمين، أن فرقة من الأشعرية كفّرت من ليس يعرف وجود الباري سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم.

وعليه، فقد تسلح علماء الكلام بالجدل والمناظرة من أجل الدفاع عن الحقيقة الربانية، وتنزيه الذات الإلهية من كلّ نقص أو عجز أو تجسيد بشري. ولو أخذ المسلمون بمنهج المعتزلة في إدراك الحقائق، بدلاً من اتباع المنهج الأشعري، فاستخدموا العقل والبرهان، ثم دافعوا عن حرية الإنسان في الخلق والتصرف والاستكشاف والابتكار، لكانوا في مكانة أحسن من مكانتهم الاتكالية التي أصبحوا عليها الآن!

ومن جهة أخرى، يذهب الفلاسفة المسلمون بما فيهم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد... إلى أن الحقيقة هي الهدف الأسمى

الذي يسعى إليه الإنسان الفيلسوف، وهي أس الكمال والسعادة والفضيلة. وبالتالي، لا تتحقّق هذه الحقيقة إلا عن طريق استخدام العقل والبرهان والنظر المنطقي. لكن هؤلاء الفلاسفة كانوا يعترفون بأن ثمة حقيقتين: الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشرعية. ومن ثم، تحيل هاتان الحقيقتان على مستوى التفسير الانعكاسي على الصراع الجدلي الذي احتدم في الواقع العربي الإسلامي بين الفقهاء والفلاسفة، وخاصة في العصر العباسي. إذ يحاول الفلاسفة الدفاع عن الفلسفة بصفة عامة، والفلسفة اليونانية بصفة خاصة، باحثين عن الشرعية النصية والقانونية والفقهية والواقعية التي تسمح لهم بممارسة فعل التفلسف، والاشتغال بفعل التمنطق. لكن هؤلاء الفلاسفة وجدوا معارضة كبيرة من قبل الفقهاء الذين كانوا ينطلقون من الظاهر النصي محاربين الفلسفة جملة وتفصيلاً، ثم يربطونها بالكفر والزندقة، قائلين: من تمنطق تزندق. والدليل على ذلك ما فعلوه مع ابن رشد في الأندلس، حينما أحرقوا كتبه الفلسفية والمنطقية إبّان الدولة الموحِّدية. لذلك، اضطر الفلاسفة المسلمون إلى عملية التوفيق بين الفلسفة والشريعة من أجل إثبات حقيقة أساسية، ألا وهي: أنّ الحق لا يُضاد الحق.

وإذا كان علماء الكلام قد وظفوا الجدل الحجاجي، فإنّ الفلاسفة قد اختاروا الحجاج البرهانيّ والمنطقي الذي وضع أسسه أرسطو في كتابه عن المنطق، وسمّاه بـ (أورغانون/ Organon).

وإذا كان الفقهاء يعتمدون على ظاهر النص في الوصول إلى الحقيقة الربانية، وعلماء الكلام يستندون إلى الجدل الافتراضي، والفلاسفة يعتمدون على العقل والمنطق أو البرهان الاستدلالي، فإنّ المتصوفة يعتمدون على الذوق والحدس والوجدان والقلب في إدراك هذه الحقيقة السرمدية. أي: إنّ لغتهم لغة باطنية تنفي الوساطة، وترفض الحسية، وتتجاوز نطاق الحس والعقل إلى ما هو غيبي وجداني وذوقي . وهنا، يمكن

الحديث عن معرفة لدنيّة ذوقيّة وجدانيّة وروحانيّة.

وإذا انتقلنا إلى الثقافة الغربيّة المعاصرة، فما زال الحجاج الجدلي حاضراً في الخطابات السياسية والإعلاميّة والصحفية والفلسفية والمناظرات والسجالات الحوارية العادية أو الراقية. وهنا، يمكن الإشارة على سبيل المثال إلى الاتجاه الجدلي التداولي مع دوغلاس والتون (Douglas Walton)[٤]. ويعنى هذا الاتجاه بدراسة الحجة أو الدليل في بُعديه المنطقي والسياقي، واستكشاف القواعد التي تتحكّم في الدليل الحجاجي داخل حوارٍ ما. بمعنى أنّ هذه المقاربة تهتمّ باستخلاص القواعد والمعايير التي يستند إليها الدليلُ الحجاجي. ويعرِّف دوغلاس الجدلية التداولية بأنّها التي تدرس الدليل الحجاجي داخل سياق حواري ما لمعرفة طرائق الاستدلال والبرهنة العقليّة. ويقصد بالتداولي وجود تواصل وجدل بين الأطراف المتحاورة تتحدّث فيما بينها مستخدمةً الأدلّة الحجاجيّة، ويتمّ كل هذا بطبيعة الحال داخل سياقٍ خطابيّ، حيث تختبر الأدلة الحجاجيّة في علاقة مع تطوِّرها داخل سياق خطابي ما، وتحلّل كذلك في سياقات حوارية حقيقية مأخوذة من الحياة العادية.

ومن المؤثّرات التي تحكّمت في هذه النظريّة تصوّرات كلٍّ من بول لورينزن (Paul Lorenzen)، وإريك كراب (Eric Krabbe)[٥]، وجاكو هينتيكا (Jaakko Hintikka)[٦]، وودس (Woods)[٧] وآخرين.

إذاً، تسعى الجدلية التداولية إلى فهم الأدلّة الحجاجية وتحليلها ونقدها، وفرز الدليل الصائب من الدليل الضعيف، أو تبيان الدليل القوي من الدليل الضعيف، وتصنيف الحوارات، ورصد الديناميكية الجدلية، والتوقف عند الحوار النقدي. ويرتبط الدليل الحجاجي بتحقيق هدفٍ ما، أي: ينطلق من أساسٍ ما (المحتوى أو المعطى)، ويصل إلى هدف ما (تقديم حلٍّ ما)، والهدف بطبيعة الحال هو إقناع السامع. ويتجلّى الدليل الحجاجي واضحاً في الحوار الذي تشارك فيه مجموعة من الأطراف. ومن أهمّ هذه

الحوارات نذكر: الإقناع (المحادثة النقدية)، والحوار، والتفاوض، والتحقيق، والمداولة، والبحث عن المعلومة.

وبناء على ما سبق، تدعو الجدليّة التداوليّة إلى وضع برنامج لدراسة الحجاج الذي يظهر بشكل واضح في نقد الحجج التي تتضمّنها الحوارات اليومية والواقعيّة. فهي تساعدنا على فهم الأدوات المستعملة في بناء الحوار الجدليّ بالتركيز على السياق، وتحديد مراحل الحوار وخِططه الإستراتيجية. وهنا، يقترب الجدل التداوليّ من الحجاج بمفهومه العام والخاص، بمعنى أنّ الجدل هنا لا يقتصر على ما هو حواري فقط، بل يبحث عن الطابع المقاصديّ في هذا الحوار باستكشاف التأثير والإقناع.

وخلاصة القول، ترتبط الجدلية التداولية ـ كما قلنا سالفا ـ بدوغلاس واطسون[٨]، وهي جدلية نقدية جديدة منقّحة، تضع مجموعة من المعايير لتقويم الحجج الموجودة داخل حوارٍ ما في سياق خطابي معيّن، أي: تقوم بنقد الحجج والأدلّة المستعملة في الحوارات الحجاجية الإقناعية. وتهدف هذه المقاربة إلى وضع تيبولوجية أو تصنيف للحوارات التي يُعدّ فيها الحوار الإقناعي أهمّ هذه الحوارات لطابعها الحجاجي. وتتمّ دراسة هذا الحجاج في الحوارات العادية الجارية بين المتحدِّثين في الواقع اليومي. ومن ثمّ يتمثّل الطابع التداولي في وجود أطراف تواصلية متعددة، يتم بينها الحوار أو الجدل بطرح الأفكار ومناقشتها. ويحلل الدليل الحجاجي من خلال ربطه بوظيفته النهائية التي تكمن في تحقيق الهدف، ومدى مساهمته في تعزيز الحوار وتعضيده جدلياً، بغية الوصول إلى اختيار الدليل الصائب أو الأقوى في سلم الحجاجية.

النظرية الكلاسيكية للحجاج البلاغي (أرسطو)

يعد أرسطو فيلسوفاً موسوعياً شاملاً، لأنّ فلسفته تنفتح على كل ضروب المعرفة والبحث العلمي، فهي تبحث في الطبيعة والميتافيزيقا والنفس وعلم الحياة والسياسة

والشعر وفن الخطابة والمسرح. وقد وضع أرسطو المنطق الصوري الذي كان له تأثير كبير على كثير من الفلاسفة إلى أن حل محله المنطق الرمزي مع برتراند راسل ووايتهاد.

ويذهب أرسطو إلى أن العالم الحقيقي هو العالم الواقعي المادي، أما العالم المثالي فهو غير موجود. وأن الحقيقة لا توجد سوى في العالم الذي نعيش فيه خاصة في الجواهر التي تدرك عقلانياً. ولا توجد الحقيقة في الأعراض التي تتغير بتغير الأشكال، أي: إن الحقيقي هو الثابت المادي، أما غير الحقيقي، فهو المتغير المتبدل. ولقد أعطى أرسطو الأولوية لما هو واقعي ومادي على ما هو عقلي وفكري. ومن هنا، عد أرسطو فيلسوفاً مادياً اكتشف العلل الأربع: العلة الفاعلة، والعلة الغائية، والعلة الصورية الشكلية، والعلة المادية. فإذا أخذنا الطاولة ـ مثالاً لهذه العلل الأربع ـ فالنجار يحيل على العلة الفاعلة والصانعة، أما الخشب فيشكل ماهية الطاولة وعلتها المادية، أما صورة الطاولة فهي العلة الصورية الشكلية، في حين تظهر العلة الغائية في الهدف من استعمال الطاولة التي تسعفنا في الأكل والشرب.

ويعد أرسطو كذلك من الفلاسفة اليونانيين الأوائل الذين نظّروا للبلاغة من خلال رؤية حجاجية، فقد خصّها بكتابين هامين هما (الريطوريقا/ البلاغة) و(الحجج المشتركة). وقد قسم أرسطو كتابه البلاغة إلى أقسام ثلاثة: القسم الأول يتعلق بمفهوم البلاغة وموضوعها ومنهاجها وعلاقتها بالجدل، في حين يتناول القسم الثاني ما يتعلق بالتأثير في الآخر أو نفسيته، أما القسم الأخير من الكتاب، فيتناول صفات الأسلوب وآثاره الفنية والجمالية والحجاجية[٩]، أي: يتناول المصنف اللوغوس (اللغة)، والإيتوس (الفضائل الأخلاقية)، والباتوس (الانفعالات والأهواء). وقد فضل أرسطو البلاغة على المنطق، لأن البلاغة أكثر فاعلية في المجتمع، وأداة ناجعة في تفعيل الجدل والخوض في المناقشات السياسية والفكرية. في حين يبقى المنطق حبيس

المعرفة العلمية بعيداً عن الحياة السياسية. وقد جعل أرسطو من البلاغة أداة تطبيقية تتخلل المنطق والسياسة والأخلاق. ومن ثم، فالبلاغة هدفها الإقناع والوصول إلى الحق والعدالة عبر الجدل والاستدلال البرهاني والمنطقي، كما تعتمد على التجارب المستمدة من الخارج (الشهود مثلاً) أو من داخل البلاغة. وقد اهتم أرسطو بمواضيع الفلسفة كالحق والعدالة والقانون.

وعليه، فقد كانت البلاغة عند أرسطو خطاباً حجاجياً يقوم على وظيفتي التأثير والإقناع، ويتوجه إلى الجمهور السامع قصد توجيهه أو إقناعه إيجاباً أو سلباً. وفي هذا النطاق، يقول أرسطو: "ويحصل الإقناع، حين يُهيَّأ المستمعون ويستمليهم القول الخطابي، حتى يشعروا بانفعال ما، لأننا لا نصدر الأحكام على نحو واحد حسبما نحس باللذة أو الألم، والحب والكراهية... والخطاب هو الذي ينتج الإقناع حينما نستخرج الصحيح والراجح من كل موضوع يحتمل أن يقع فيه الإقناع.

ولما كانت الأدلة تختص بهذه الوسائل كان استعمالها يفترض أولاً، على وجه ظاهر، الاستعداد للاستدلال القياسي، والمعرفة النظرية بطبائع البشر، وثانياً معرفة الأخلاق والفضائل، وثالثاً معرفة الانفعالات وذلك بأن نعرف طبيعة كل انفعال وأحواله وأسبابه، والهيئات الراسخة التي يحدث بها كل انفعال عند المستمعين، ويلزم عن ذلك أن البلاغة تكاد تكون فرعاً من الجدل وعلم الأخلاق، ويصح أن تسمى السياسة. ولهذا السبب، على وجه الضبط، تتخذ البلاغة المظهر السياسي والذين تستمليهم ممارستها، يرونها كذلك، تارة لضعف ثقافتهم، وتارة تدجيلاً منهم وشعوذة، وتارة أخرى لأسباب إنسانية، وكأنها قسم للجدل ونظير له كما وصفنا هذا في مبدإ قولنا. إذ كل واحد منهما ليس هو علما له موضوعه المتمايز حتى تعرف خواص كل واحد منهما، وإذاً كلاهما ليسا إلا قدرات أو ملكات يقتدر بها على تقديم الحجج"(١٠).

وتأسيساً على ما سبق، يعد أرسطو المؤسس الحقيقي للبلاغة ومنطق القيم. وقد سبق عصره بآرائه البلاغية الرائدة في مجال الحجاج والإقناع. ويعتبر أرسطو البلاغة فناً خطابياً بامتياز، إذ يستخدم أدوات حجاجية واستدلالية ومنطقية للتأثير في الآخر، وإقناعه ذهنياً ووجدانياً. و يبرز ذلك الحجاج عبر مجموعة من الوسائل الأدائية، فإما أن يتحقق عبر اللوغوس الذي يعني الكلام والحجج والأدلة، ويظهر ذلك جلياً في نسق الرسالة التواصلية، وإما يتحقق عبر الإيتوس الذي يتمثل في مجموعة من القيم الأخلاقية والفضائل العليا التي ينبغي أن يتحلى بها الخطيب أو البلاغي المرسل، وإما يتجسد في الباتوس الذي يتعلق بالمخاطب، ويكون في شكل أهواء وانفعالات أو ما يسمى في الثقافة العربية بثنائية الترغيب والترهيب.

وقد ميز أرسطو كذلك بين ثلاثة خطابات بلاغية: أولاً، خطاب قضائي يهدف القضاة من ورائه إلى معرفة الحقيقة بغية تحقيق العدالة. والآتي، أنهم يستعملون زمن الماضي والقياس المنطقي، وثانياً، الخطاب الاستشاري الذي يتخذ طابعاً سياسياً، وهدفه تحقيق الخير للصالح العام، ويستخدم زمن الحاضر، ويستعين حجاجياً بالأمثلة، ثالثاً، الخطاب البرهاني القائم على مدح الآخر أو ذمه، والهدف منه تثبيت الجمال أو الدفاع عن فضيلة أو قيمة أخلاقية عليا ما. ويستعمل هذا الخطاب جميع الأزمنة بما فيها الحاضر والماضي والمستقبل، وكذلك أسلوب المبالغة والتضخيم.

النظرية الجديدة في الحجاج البلاغي (الأرسطيون الجدد)

تأسّست البلاغة الجديدة أو البلاغة الحجاجية منذ ١٩٥٨م مع رجل القانون الشيكي شايم بيرلمان (Chaïm Perelman) واللسانية البلجيكية لوسي أولبريخت تيتيكا (Lucie Olbrechts-Tyteca)[١١] حين أصدرا معا كتابهما (الوجيز في الحجاج: البلاغة الجديدة)[١٢]. وقد تبلورت هذه البلاغة أيضاً مع ستيفان تولمان (Stephen Toulmin) في كتابه (استعمالات الدليل أو الحجة)[١٣]، وشارل هامبلان (Charles

Hamblin) في كتابه (الأوهام)[١٤].

وعليه، فثمة نوعان من الحجاج: حجاج عاديّ عند البلاغيين الجدد، يستعمل آليات وتقنيات بلاغية ومنطقية، أي: مجمل الإستراتيجيات التي يستعملها المتكلم من أجل إقناع مخاطبه. وفي هذا المجال، ارتبطت البلاغة الجديدة بالحجاج ارتباطاً وثيقاً، فاستعملت تقنيات البلاغة في عملية الإفهام والإقناع، وقد اهتم بها كل من بيرلمان (Perelman) وتيتيكا (Tyteka) في كتابهما (الوجيز في الحجاج: البلاغة الجديدة). وقد ركز بيرلمان كثيراً على مبدأين رئيسين، وهما: القصد والمقام. ويمكن الاستفادة من هذا التصور الحجاجي التقليدي، حيث يساعدنا على "اكتساب خبرة منهاجية دقيقة في تحليل نصوص ذات طبيعة حجاجية قوية كالنصوص القضائية والسياسية والفلسفية، بناء على تصور تفاعلي بين الذات المتكلمة والمخاطبين. وعلى الرغم من مميزات هذا التصور، فإنه يقصر الحجاج على بعض التقنيات والآليات البلاغية والمنطقية، وهو ما يدفعه إلى تقسيم الخطابات إلى خطابات حجاجية ذات طبيعة إقناعية، كالمناظرات والمجادلات الدينية والفلسفية والسياسية والقانونية، وأخرى غير حجاجية. بينما يتبنى التصور التقني للحجاج تقسيماً آخر تصير بمقتضاه كل الخطابات المختلفة التي تستعمل لساناً طبيعياً خطابات حجاجية بدرجات مختلفة"[١٥].

والغرض من الحجاج ـ كما هو معروف ـ هو الإقناع والتأثير والتداول والتواصل والتخاطب. ومن ثم، فالحجاج فعالية تداولية جدلية ديناميكية فعالة، تستلزم وجود أطراف تواصلية بينها قواسم حجاجية مشتركة، إذ يمتلك المرسل الخطيب مؤهلات معرفية وأخلاقية كفائية، ويستعمل في حجاجه اللوغوس الاستدلالي بغية إقناع الآخر، ولو باستعمال خطاب الأهواء والانفعالات. ولا يعتمد الحجاج عند بيرلمان على العنف أو التضليل أو التوهيم، بل غرضه هو بناء الحقيقة عن طريق الحوار البناء والاستدلال الذي قد يكون ذهنياً وهووياً انفعالياً.

هذا، وقد جدد بيرلمان وتيتيكا آراء أرسطو حينما حاولا أن يعيدا إليها طابعها الفلسفي الحقيقي؛ لأن البلاغة الأرسطية تحصر البلاغة في الإقناع، فتعدها خطاباً حجاجياً بامتياز. وقد استبعدا تصورات أفلاطون والسوفسطائيين لأنها تقوم على الجدل، والسفسطة، والتشكيك، والمنهج المغالطي، والمناورة الواهمة، واعتماد المثل العليا المطلقة. ويعني هذا أن البلاغة في طابعها العام مرتبطة بالمقصدية الحجاجية، وغالباً ما ترتبط الحجاجية بالسلطة والإيديولوجيا والامتيازات الاجتماعية. وأكثر من هذا، فقد ارتبطت البلاغة عند أرسطو بالحجاج والخطاب الإقناعي. وهذا الاقتران أو الترادف نجده أيضاً لدى بيرلمان (Perelman) وألبريخت تيتيكا (Olbrechts-Tyteca).

ومن هنا، فالمقصود بالبلاغة الجديدة تلك البلاغة الحجاجية التي تتعارض مع بلاغة الصور الفنية والمحسنات البديعية. ويمكن اعتبارها أيضاً بلاغة أرسطية جديدة، ما دام بيرلمان وتيتيكا قد اشتغلا على القضايا الحجاجية نفسها، ولكن في ضوء رؤية جديدة.

هذا، وقد ارتبطت أفكار بيرلمان بالقانون والفلسفة والحجاج والبلاغة، وانتشرت أفكاره الحجاجية في السبعينيات من القرن الماضي، وانتشرت في فرنسا في سنوات التسعين. وقد وضع بيرلمان لبنات الخطاب الحجاجي نظرية وتطبيقاً، والهدف من نظريته هو محاولة فهم الكيفية التي يتم بها إصدار أحكام القيمة. ومن ثم، فالحجاج ودوره البلاغي هو أساس نظريته الجديدة. كما تتأسس نظريته على قراءة النصوص قراءة بلاغية على أساس الحوار لا على أساس الظن والتخمين والوهم. وقد انتعشت نظريته في الجامعة الحرة ببروكسيل أو في مدرسة بروكسيل مع لوسي تيتيكا، وأيضاً مع الفيلسوف ميشيل مايير (Michel Meyer) الذي يعرّف الحجاج بأنه تفاوض بين شركاء الحوار أو التواصل عن مسافة.

هذا، وتُبنى النظرية الحجاجية عند بيرلمان على دراسة آليات الخطاب الاجتماعي العام، ورصد فعاليته السياسية والاقتصادية والإعلانية، والتركيز على الجدل القانوني (القضائي) أو الفلسفي على سبيل التمثيل، ومعالجة الأسئلة التطبيقية ، سواء أكان ذلك في القانون أم الفلسفة أم السياسة، وهي أسئلة تتعلق بحياة الإنسان وأفعاله. ومن ثم، تحاول البلاغة تقديم برهنة عقلية لحل تلك الأسئلة من خلال تمثل المنهجية الحجاجية الأرسطية في مناقشة الأسئلة التطبيقية التي تطرح مجموعة من الأجوبة التي تستلزم اتخاذ قرار في حقها باختيار أحسن جواب. ولقد أصبحت البلاغة مع الأرسطيين الجدد أداة إجرائية مهمة في حقل الفلسفة، بعد أن كانت مقصية ومهمشة ومرفوضة في هذا المضمار المعرفي.

ومن هنا، فمهمة النظرية عند بيرلمان هي استعراض الأطروحات المتناقضة والمتعارضة ذهنياً، واستجلاء منطلقاتها المنطقية والاستدلالية لمعرفة طابعها الإقناعي، أي: اختيار الحجج المقنعة والمناسبة في موقف معين. وقد حاول بيرلمان قراءة مجموعة من النصوص السياسية والفلسفية والأدبية والقضائية بحثاً عن الإقناعي والحجاجي وآليات الحجاج وتمظهرات الخطاب الحجاجي، أي: البحث عن مختلف الوسائل الحجاجية التي تتضمنها النصوص المتنوعة في علاقتها ببنياتها الخطابية.

كما حاول بيرلمان مع فلاسفة القانون تجديد الخطاب القضائي في ضوء رؤية بلاغية حجاجية جديدة. وإذا كانت البلاغة القديمة قد انصبت على دراسة مرافعات المحامين حجاجياً، فإن بيرلمان قد ركز على خطاب القضاة الذين يكونون أمام مجموعة من الآراء المتناقضة والمتعارضة من ناحية، وأمام مجموعة من الاقتراحات والحلول الممكنة من ناحية أخرى. ومن ثم، فالقضاء أو القانون هو في الحقيقة حل للصراعات الجدلية المتناقضة. وبهذا، يربط بيرلمان القانون والخطاب القضائي بالبلاغة الحجاجية في مختلف درجاتها الاستدلالية.

ومن أهم أفكار بيرلمان أنه يعتبر الإقناع الوظيفة الأساسية للبلاغة وليس التأثير. وفي هذا السياق، يقول بيرلمان "نقصد بالحجاج المؤثر ذلك المتوجه إلى مستمع خاص، وبالإقناعي المصوب نحو كائن عاقل. فالفرق دقيق، ورهين بمفهوم الخطيب للعقل أساساً"(١٦).

ومن أفكاره الأخرى أن الصور البلاغية ليست صوراً فنية وجمالية وتزيينية وظيفتها الإمتاع فقط كما هو السائد في البلاغة التقليدية، بل هي من طبيعة حجاجية وإقناعية بامتياز. ويترتب على هذا أن الاستعارة حجاجية وإقناعية ليس إلا. وفي هذا الإطار، يقول بيرلمان: "تعتبر الصورة حجاجية ذات منظور مغاير، إذا بدا استعمالها مألوفاً بالنسبة لوضعها الجديد المفترض. أما إذا لم يهدف الخطاب إلى استجلاب موافقة المستمع لهذه الصيغة الحجاجية، فإن الصورة ستصبح محسناً بديعياً، لا تعدو أن تغدو مبعث إعجاب أو مصدر استحسان الخطيب"(١٧).

وأكثر من هذا، فقد تصبح الصور البلاغية والمحسنات البديعية من التقنيات الحجاجية التي تستخدم في الخطاب الحجاجي لإقناع الآخر أو لاستجلاب موافقته ورضاه.

هذا، ويعد الحجاج عملية تفاعلية تقوم على مجموعة من العناصر هي: المرسل والرسالة والسامع. ويعد الآخر السامع أهم من المتكلم الخطيب، لأن الهدف من الرسالة التواصلية هو إقناع الآخر ومحاججته برهانياً وعقلانياً عبر مجموعة من المسارات الحجاجية للوصول إلى الحقيقة والحل الراجح، واستكشاف ردود فعل المخاطب تجاه الحجاج. فليس المهم - هنا - هو الخطيب أو المرسل كما في البلاغة التقليدية، بل هو المستمع أو المخاطب، "لأن الأهم في الحجاج ليس ما يعتبره الخطيب حقيقياً ومقنعاً، وإن العبرة بالتقويم الصادر عن مخاطبيه"(١٨).

ويعرف بيرلمان السامع المخاطب بأنه "المجموع الذي يحاول الخطيب التأثير

فيه عبر حجاجه"[١٩]. ويعني هذا أن الغرض من توظيف اللوغوس الحجاجي هو إقناع الآخر أو دفعه للتسليم أو الرضى عن الحجة. وفي هذا الإطار، يقول بيرلمان: "نتكلم بقصد دفع المخاطب إلى القيام بمناورات أو تمثلات مختلفة متعلقة بموضوع معين، لكسب أو مضاعفة تعاطف المستمع بشأن الأطروحات المقترحة للحصول على موافقته"[٢٠].

وبناء على ما سبق، قد يكون هذا الآخر المخاطب فرداً أو جماعة، حاضراً أو غائباً، افتراضياً أو محدداً، وقد يكون المتلقي شخصاً معيناً في الواقع، أو سامعاً كونياً مجرداً عن الزمان والمكان حسب ثقافة كل عصر على حدة. "إن للتصورات التي يتبناها الناس عبر التاريخ عن بعض الأحداث الموضوعية أو الحقائق الجلية تغيرت بما لم يعد من داع لاتخاذ الحذر حيالها، فبدل الاعتقاد بوجود مجتمع كوني، نظير الروح المقدسة التي لا يمكن أن تقبل إلا بالحقيقة... يمكن، بالأحرى، تمييز كل خطيب عبر الصورة التي يكونها عن المستمع الكوني... إن لكل ثقافة، وشخص، منظوراً خاصاً للمستمع الكوني، ودراسة تغير هذه المنظورات تفيد في تبيان ما اعتبره الناس عبر التاريخ واقعياً وحقيقياً وراجحاً"[٢١].

بيد أن هذا السامع الكوني المجرد العام لا يكون بهذه الصفة المطلقة إلا في الأدب والترجمة والفلسفة. أما واقعياً وميدانياً، فنحن لا نتعامل إلا مع مستمع حقيقي عاديّ، سواء أكان حاضراً أم غائباً.

فضلاً عن ذلك، لا بد حجاجياً من مراعاة المقام أو مقتضى الحال، لأن لكل مقام مقالاً، ولا بد من تكييف الخطاب مع مقامات المخاطبين، والإحاطة بمجموع المعارف الخاصة بموضوع المحاجة المتعاقد عليها ضمنياً أو ما يسمى بقاعدة الحجج المشتركة التي تجمع المرسل الخطيب والسامع المفترض، مع تغيير موجهات الخطاب الحجاجي بتغير أنماط مخاطبيه[٢٢]. وهنا، لا بد من الإشارة إلى أن الخطيب مرتبط بالإيتوس

الذي يمتلك الكفاءة المعرفية، ويتصف بالفضائل والقيم الأخلاقية النبيلة، ويستعمل اللوغوس اللغوي في رسالته التواصلية في شكل موجهات وتقنيات حجاجية إقناعية. أما السامع فيرتبط بالباتوس أو بثنائية الترغيب والترهيب أو بعالم الأهواء والانفعالات. ويعني كل هذا أن الخطاب الحجاجي يثير المستمع بتوظيف الباتوس أو الأهواء، مع مراعاة الحس المشترك أو القيم الثقافية المشتركة .

ولا يمكن الحديث بحال من الأحوال عن الحجاج إلا حينما نكون أمام تعارض الأطروحات الذهنية، كأن نجد أنفسنا - مثلاً - أمام أطروحة ونقيضها، لا سيما إذا شككنا في صحتها ووجاهتها، فنلتجئ آنئذ إما إلى التثبيت وإما إلى التفنيد. "والنص حجاجي من وجهة نظر البلاغة الجديدة حين يحمل بذرة خلاف، تتضمن قصداً تأثيرياً، مضمراً أو معلناً، بنية تحويل أو تعديل وجهة تفكير المخاطب أو حمله على مزيد من موافقة داخل مسار تواصلي غير إلزامي"(٢٣).

ومن آليات المسار الحجاجي: تقديم الدعوى، ومعارضة الدعوى، والجدل، والقياس، والافتراض، والاستقراء، والاستنباط، والاستنتاج، والتسليم، والتصديق، والتفنيد، والتثبيت، وإزالة التناقض، والإسقاط في الخطإ ، ووجود المفارقة واللاانسجام، وإنزال الكلام منزلة تحصيل الحاصل... وقد يتتبع المحاجج مساره الإقناعي معتمداً فيه على اللوغوس الاستدلالي والمنطقي، أو يستند إلى الخطاب القيمي وأمهات الفضائل، أو يوظف معجماً هووياً وانفعالياً.

وهنا، يجب التنبيه إلى أن النظريات التقليدية كانت عقلانية وموضوعية على مستوى الحجاج، ولم تول الذات اهتمامها، ولم تعن بخطاب الأهواء. لذا، " خصت النظريات الحجاجية المعاصرة، تدريجياً، الجانب الانفعالي من التفاعل الحجاجي بدراسات تعيد الاعتبار لإجرائيته في العملية الحجاجية، بعدما كانت تعتبر الاستدلال العقلي وحده الكفيل بالتأثير على المستمع، لأنه يفيض عن تأمل وتفكر في القضية

المختلف حولها، ويبرر المواقف المتخذة بما لا يدع مجالاً للارتياب في صحتها، وهو ما لا تفي به - في نظرها - الأهواء، باعتبارها استدلالات زائفة منحدرة من الانفعال ومتوجهة إليه، بفعل إثارتها لأحاسيس قد تحرف مسار الحقيقة المبحوث عنها. وقد عرف هذا المنظور منعطفاً وتحولاً، يستدرك عدم نفي الاستدلالين العقلي والانفعالي لبعضهما البعض، لا سيما إذا تم ربط هذا الأخير بشرطي نوع الخطاب ومقصد الكاتب"[٢٤].

وفي الأخير، خلف بيرلمان مجموعة من التلاميذ والأتباع، مثل: بيلمان بينوا فريدمان (Benoît Frydman)، ومارك أنجنو (Marc Angenot)، وكريستيان بلانتان (Christian Plantin)، وهنريش لوسبيرغ (Heinrich Lausberg).

نظرية الحجاج اللغوي

تهدف نظرية الحجاج اللغوي أو اللساني (l'argumentation dans la langue) التي وضعها كل من أنسكومبر (ANSCOMBRE J.C) وأزوالد ديكرو (O.Ducrot)[٢٥] إلى دراسة الجوانب الحجاجية في اللغة ووصفها انطلاقاً من فرضية محورية ألا وهي: "أنّنا نتكلم عامة بقصد التأثير". أي: تحمل اللغة في طياتها بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية تتجلى في بنية الأقوال ذاتها، صوتياً، وصرفياً، وتركيبياً، ودلالياً. ومن ثم "تنتمي دراسة الحجاج إلى البحوث التي تسعى إلى اكتشاف منطق اللغة، أي: القواعد الداخلية للخطاب، والمتحكمة في تسلسل الأقوال وتتابعها بشكل متنام وتدريجي. وبعبارة أخرى، يتمثل الحجاج في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب"[٢٦].

وعليه، تندرج نظرية الحجاج اللغوي ضمن النظريات الدلالية الحديثة التي تقدم تصورات جديدة حول المعنى، وتقترح مقترحات جادة حول كثير من القضايا

والظواهر اللغوية، وتتجاوز مجموعة من المشاكل المنطقية الكلاسيكية خاصة المشاكل المرتبطة بالدور التفسيري لمفهوم الصدق (vérité)[٢٧]. ويُضاف إلى ذلك، أن وظيفة اللغة الأساسية ليست هي الوظيفة التواصلية الإخبارية، بل هي الوظيفة الحجاجية. ويعني هذا أن الوظيفة التواصلية وظيفة ثانوية ليس إلا.

هذا، وتتعارض النظرية الحجاجية اللغوية مع مجموعة من النظريات الحجاجية الكلاسيكية مثل التي تنتمي إلى البلاغة الكلاسيكية كما عند أرسطو، أو التي تنتمي إلى البلاغة الحديثة كما عند بيرلمان (Perlman)، وأولبريخت تيتيكا (Tytecaa)، وميشيل ماير (Michel Meyer)..، أو التي تنتمي إلى المنطق الطبيعي كما عند جان بليز غرايس.

ومن ثم، تنطلق هذه النظرية من تصورات أزوالد ديكرو، كما بينها بشكل جلي في نظريته الحجاجية سنة ١٩٧٣م. إنها نظرية لسانية تعنى بالوسائل اللغوية الحجاجية التي تتضمنها اللغات الطبيعية، مع دراسة الأهداف الحجاجية، ورصد تأثيرها التداولي على المستمع. ويعني هذا أن الأقوال اللغوية تحمل في جوهرها مؤشرات لسانية ذاتية تدل على طابعها الحجاجي، دون أن يكون ذلك متعلقاً بالسياق التداولي الخارجي. وإذا قلنا: المغاربة أفارقة، زيد مغربي، إذاً، زيد أفريقي، فهذا برهان أو قياس منطقي حتمي وضروري. أما إذا قلنا: انخفضت درجة البرودة، إذاً، سيمرض زيد، فهذا حجاج أو استدلال طبيعي غير برهاني يحمل استنتاجاً احتمالياً. ويعني هذا أن اللغة الإنسانية لغة حجاجية ومنطقية من داخل بنيتها اللغوية الداخلية. وقد استفاد دوكرو من نظرية أفعال الكلام كما عند سورل وأوستين وغرايس. وأضاف دوكرو فعلين: فعل الاقتضاء، وفعل الحجاج. ويُضاف إلى هذا، أن الحجاج يتميز عن البرهان أو الاستدلال المنطقي بكونه يتأسس على بنية الأقوال اللغوية وتسلسلها واشتغالها داخل الخطاب.

وإليكم هذه الأمثلة:

- "أنت مرهق، إذاً، فأنت في حاجة إلى الراحة".

تتضمن هذه الجملة دلالات حجاجية، فهناك الحجة أو الدليل (أنت مرهق)، والنتيجة (أنت في حاجة إلى الراحة). والدليل على الطبيعة الحجاجية لهذه الجملة هو وجود الرابط الحجاجي: (إذاً). وقد يكون هذا الرابط مضمراً، وتكون النتيجة أيضاً مضمرة بدورها كما في هذه الجملة:

- "أنت مرهق. أنت في حاجة إلى الراحة".

وهكذا، يتبين لنا أن الحجج اللغوية سياقية تتحدد حجيتها بالسياق اللغوي، فقد تكون العبارة الواحدة إما حجة وإما نتيجة. ومن جهة ثانية، تكون الحجج اللغوية نسبية ما دامت هناك حجج مضادة محتملة من المستمع. وهنا، يمكن القول إن هناك حججاً قوية، وحججاً ضعيفة، وحججاً أوهى، وحججاً أضعف...كما تكون هذه الحجج قابلة للإبطال. ويعني هذا أن الحجاج اللغوي" نسبي ومرن وتدريجي وسياقي بخلاف البرهان المنطقي والرياضي الذي هو مطلق وحتمي"[(٢٨)].

وتسمى العلاقة التي تجمع بين الحجة والنتيجة العلاقة الحجاجية، وهي تختلف جذرياً عن الاستلزام أو الاستنتاج المنطقي. ويمكن الحديث أيضاً عن السلم الحجاجي الذي يتكون من فئة حجاجية موجهة، ويتكون من مجموعة من الدرجات في القوة والضعف.

وللتمثيل، نقول:

١- حصل علي على دكتوراه الدولة

٢- حصل علي على الإجازة.

٣- حصل علي على البكالوريا.

يلاحظ أن هذه الجمل الحجاجية تنتمي إلى الفئة الحجاجية نفسها، وإلى السلم

الحجاجي نفسه، وتؤشر على نتيجة مضمرة، تتمثل في كفاءة علي، وتثبيت مكانته العلمية المتميزة. بيد أن الدليل القوي على مكانته العلمية وكفاءته المعرفية يدل عليه الدليل القوي ألا وهو الحصول على الدكتوراه. ومن ثم، يُبنى السلم الحجاجي على قوانين ثلاثة: قانون النفي (ليس علي مجتهداً، إنه لم ينجح في الامتحان)، وقانون القلب (لم يحصل علي على الدكتوراه، بل لم يحصل على الماجستير)، وقانون الخفض أو الدونية مثل: (الجو ليس بارداً، لم يحضر كثير من الأصدقاء إلى الحفل).

وهناك مفهوم آخر مرتبط بالسلم الحجاجي "هو مفهوم الوجهية أو الاتجاه الحجاجي (L'orientation argumentative). ويعني هذا المفهوم أنه إذا كان قول ما يمكنه إنشاء فعل حجاجي، فإن القيمة الحجاجية لهذا القول يتم تحديدها بواسطة الاتجاه الحجاجي، وهذا الأخير قد يكون صريحاً أو مضمراً، فإذا كان القول أو الخطاب معلماً (marqué). أي: مشتملاً على بعض الروابط والعوامل الحجاجية، فإن هذه الأدوات والروابط تكون متضمنة لمجموعة من الإشارات والتعليمات التي تتعلق بالطريقة التي يتم بها توجيه القول أو الخطاب. أما في حالة كون القول غير معلم، فإن التعليمات المحددة للاتجاه الحجاجي تستنتج إذاك من الألفاظ والمفردات، بالإضافة إلى السياق التداولي والخطابي العام"[٢٩].

علاوة على ذلك، تشتمل اللغة العربية على مجموعة من الروابط الحجاجية، مثل: لكن، وبل، وإذاً، وإذن، وحتى، وكي، ولام التعليل، ولا سيما، وإذ، ولأن، وبما أن، ومع ذلك، وربما، وتقريباً، وإنما، وما.... إلا، وإنما، وبيد أن... وتستتبع هذه الروابط علاقات حجاجية قائمة على الحجج والنتائج. وقد تكون هذه الروابط صريحة أو مضمرة حسب السياق التداولي. ومن ثم، يتحدث ديكرو (O.Ducrot) وأنسكومبر (J.C.Anscombre) عن التداوليات المندمجة (La pragmatique intégrée) التي تقرن

الحجة بالنتيجة بواسطة الروابط الحجاجية. وهذا ما دفع ديكرو للتفكير في وضع مقاربة حجاجية لسانية تهدف إلى وصف هذه الروابط اللغوية في سياقها التداولي بعيداً عن وصفها النحوي التقليدي. كما ينبغي التمييز ـ حسب دوكرو ـ بين الروابط الحجاجية (les connecteurs) والعوامل الحجاجية (les opérateurs)، فالروابط الحجاجية هي التي تربط بين قولين أو بين حجتين على الأصح أو أكثر، وتسند لكل قول دوراً حجاجياً محدداً حسب السياق التداولي. ومن بين هذه الروابط: بل، لكن، حتى، لا سيما، إذن، بما أن، إذ... إلخ. أما العوامل الحجاجية، فهي لا تربط بين حجة وأخرى، بل تقوم بدور حصر الإمكانات الحجاجية وتقييدها داخل ملفوظ حجاجي معين. ومن أدواته" ربما، وتقريباً، وكاد، وقليلاً، وكثيراً، وما... إلا، وجل أدوات الحصر والقصر[٣٠].

وعلى العموم، فثمة أنماط عدة من الحجج، مثل: الروابط المدرجة للحجج (حتى، وبل، ولكن، وع ذلك، ولأن...)، والروابط المدرجة للنتائج، مثل: (إذن، إذاً، وبالتالي...)، والروابط التي تدرج حججاً قوية (حتى، بل، لكن، لا سيما..)، والروابط التي تدرج حججا ضعيفة، وروابط التعارض الحجاجي، مثل: (بل، ولكن، ومع ذلك...)، وروابط التساوق الحجاجي، مثل، (حتى، ولا سيما..).

أما المبادىء الحجاجية، فهي بمثابة ضمان للروابط الحجاجية، وتقابل ما يسمى بمسلمات الاستنتاج المنطقي في المنطق الصوري والرياضي، ولها خصائص ومميزات وقواعد ومبادئ عدة، منها: أنها مجموعة من المعتقدات والأفكار المشتركة بين الأفراد داخل مجموعة بشرية معينة، كما تتصف بالعمومية، أي: تصلح لعدد كبير من السياقات المختلفة والمتنوعة، وتتميز بالتدرج من خلال الانتقال من الحجة إلى النتيجة، والعكس صحيح أيضاً، ومبدأ النسبية، أي: قابلية الحجة المعروضة للتفنيد والنفي والإبطال بحجة مضادة قوية، أو تكون الحجة

الواردة في الملفوظ قابلة لنفيها، كأن نقول: اجتهد، إذن تنجح، وربما قد تؤدي الحجة إلى نقيضها ألا وهو الفشل، وللتمثيل: (سينجح زيد لأنه مجتهد)، وتترجم المبدأ الحجاجي لهذه الجملة بالشكل التالي: كلما كان زيد مجتهداً، كان يستحق النجاح، أو يؤدي الاجتهاد إلى النجاح، أو تكون فرص نجاح زيد بقدر عمله واجتهاده. وفي هذا الصدد، يقول أبو بكر العزاوي: "المبادئ الحجاجية هي مجموعة من المسلمات والأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية وبشرية معينة، والكل يسلم بصدقها وصحتها، فالكل يعتقد أن العمل يؤدي إلى النجاح، وأن التعب يستدعي الراحة، وأن الصدق والكرم والشجاعة من القيم النبيلة والمحببة لدى الجميع التي تجعل المتصف بها في أعلى المراتب الاجتماعية، والكل يقبل أيضاً أن انخفاض ميزان الحرارة يجعل سقوط المطر محتملاً، وبعض هذه المبادئ يرتبط بمجال القيم والأخلاق، وبعضها الآخر يرتبط بالطبيعة ومعرفة العالم.

وإذا كانت المبادئ الحجاجية ترتبط بالإيديولوجيات الجماعية، فإنه من الممكن أن ينطلق استدلالان من المقدمات نفسها، ويعتمدا الروابط والعوامل نفسها، ومع ذلك يصلان إلى نتائج مختلفة، بل متضادة. ولم يفسر هذا إلا باعتماد مبادئ حجاجية تنتمي إلى إيديولوجيات متعارضة، لكن إلى جانب هذه المبادئ المحلية (Topoi locaux) المرتبطة بإيديولوجيات الأفراد داخل المجموعة البشرية الواحدة، هناك مبادئ أخرى أعم، وهي مشتركة بين جميع المجموعة اللغوية، ومؤشر لها داخل اللغة"[٣١].

ومن المعلوم أن هناك أنواعاً عدة من المعاني، سواء أكان المعنى ظاهراً أم باطناً. ومن أنواع المعنى الظاهري: المعنى الحرفي، والمعنى القضوي، والمعنى البنيوي، والمعنى المعجمي، والمعنى الإخباري الإعلامي... ومن أنواع المعنى

الباطني: الاقتصاء، والاستلزام الدلالي، والتضمين، والاستلزام الحواري، والقيمة الحجاجية أو المعنى الحجاجي. وإذا كان العديد من اللغويين والفلاسفة والمناطقة منذ أفلاطون إلى اللسانيات الحديثة يرون أن وظيفة اللغة إخبارية وصفية تصف العالم وتمثله، بمعنى أن اللغة لها وظيفة وصفية تمثيلية، فإن النظرية الحجاجية اللسانية ترى أن اللغة وظيفتها الأساسية حجاجية ليس إلا، أما باقي الوظائف الأخرى كالوظيفة التواصلية فهي ثانوية. ومن ثم، تربط النظرية الحجاجية القول بالوظيفة أو المقصدية أو المقام السياقي التداولي. ومن ثم، لا يعتمد تسلسل الأقوال والجمل في الخطاب المعنى الإخباري أو المحتوى الإعلامي، وإنما يعتمد بالأساس على المعنى الحجاجي أو القيمة الحجاجية للقول. ومن هنا، فما يهم النظرية الحجاجية هو دراسة كيفية اشتغال الأقوال داخل خطاب ما. أي: رصد تسلسلها وتواليها داخل الخطاب بصورة استنتاجية، أي: تدرس منطق الخطاب توالياً وتدرجاً. ويعني هذا ربط القول دائماً بمقصديته التداولية والسياقية والمقامية، فجملة: (السماء صافية) ليس فيها إخبار تواصلي، بل هناك وظيفة تداولية تتمثل في: لنخرج في نزهة، هناك معنى حجاجي.

وتحوي اللغة العربية مجموعة من الروابط الدالة على الحجاج والإبطال، مثل: بل ولكن، وحتى... ومن جهة أخرى، تعد الاستعارة أقوى الأقوال حجاجية من الأقوال العادية كما يرى ميشيل لوغيرن في مقاله (الاستعارة والحجاج)، ومن ثم، فالاستعارة "من الوسائل اللغوية التي يستعملها المتكلم للوصول إلى أهدافه الحجاجية، بل إنها من الوسائل التي يعتمدها بشكل كبير جداً، ما دمنا نسلم بفرضية الطابع المجازي للغة الطبيعية، وما دمنا نعتبر الاستعارة إحدى الخصائص الجوهرية للسان البشري"[(٣٢)].

وإذا كانت الأقوال العادية تقبل الإبطال أو التعارض الحجاجي ، مثل: (الجو جميل

لكنني متعب/ لن أقوم بنزهة)، فإن الأقوال الاستعارية لا تقبل هذا التعارض الحجاجي، ويأبى "أن يجيء بعده رابط من روابط التعارض الحجاجي مثل لكن وبل، أي: إنه لايقبل أن يرد في سياق الإبطال أو التعارض الحجاجي. وهذا ما يفسره لحن الجمل الآتية:

ـ زيد أسد لكنه مشهور.

ـ خالد بحر لكنه مسرف."(٣٣)

وتتميز الاستعارة الحجاجية برغبة المتكلم في إيصال فكرة ما إلى المستمع تأثيرا أو إقناعا. أما الاستعارة البديعية أو الجمالية، فلا يقصد بها الحجاج أو الإقناع ، بل هي وسيلة لغوية جمالية تراد لذاتها ليس إلا. وترد الاستعارة الحجاجية في الكتابات السياسية والصحفية والعلمية والأدبية، وهي مرتبطة بمقاصد المتكلمين وسياقاتهم التخاطبية والتواصلية.

وعليه، فلقد اهتم دوكرو منذ ٢٠٠٤ م باللسانيات الحجاجية باعتبارها اتساقاً بين الجمل والملفوظات. وقد أشار إلى مجموعة من أنواع الحجاج كحجاج الوصل، وحجاج الفصل، وحجاج التناقض، وحجاج الشرط، وحجاج التقييد، وحجاج التضمن، وحجاج التعارض، وحجاج الاستنتاج، وحجاج السبب، وحجاج الهدف... ويعني هذا أن الجملة حجاجية بطبيعتها وفطريتها تحمل في طياتها آثاراً حجاجية واستدلالية.

وتعتمد منهجية دوكرو على وصف الشواهد اللغوية أو النصية في ضوء رؤية لغوية حجاجية تركيباً ودلالة وتداولاً، من خلال التركيز على مجموعة من المفاهيم الإجرائية، مثل: الروابط الحجاجية، والعوامل الحجاجية، والمبادئ والعلاقات الحجاجية، والسلم الحجاجي، والأدلة الممكنة والمحتملة، والإبطال، والدليل الأقوى، والسياق، والمقصدية، ومراتب السلم الحجاجية، والنتائج، والقوة الحجاجية،

والاستعارة الحجاجية التي تشير إلى أن الأقوال الاستعارية أعلى حجاجية من الأقوال العادية.

نظرية الحجاج الخطابي

لقد ارتبطت نظرية الحجاج الخطابي أو الخطاب الحجاجي أو الحجاج في الخطاب بمجموعة من المنظرين والدارسين الحجاجيين، لا سيما ميشيل ماير (Michem Mayer)، وفايركلوث (Fairclough)، وموشلر (Moeschler) ، ودومينيك مانكونو (Maingueneau).

ويهدف هذا الخطاب إلى استعراض الآليات التي يشتغل بها الحجاج في خطاب ما، سواء أكان هذا الخطاب سياسياً أم فلسفياً أم إشهارياً أم أدبياً أم قضائياً. ويعني هذا أن الهدف من هذا الخطاب هو استجلاء مختلف الأدوات والروابط والإستراتيجيات التي يُبنى عليها الخطاب الحجاجي في إيصال رسائل المتكلم إلى السامع للتأثير فيه أو إقناعه سلباً أو إيجاباً.

ومن المعروف أن ثمة مجموعة من الأقوال والنصوص الأدبية والخطابية المختلفة التي تحمل في طياتها مقصدية حجاجية هدفها إقناع الآخر والتأثير عليه. وفي الوقت نفسه، هناك نصوص وخطابات لا تهدف إلى الحجاج إطلاقاً. وعلى الرغم من ذلك، يمكن استجلاء البعد الحجاجي في هذه النصوص إما بطريقة مباشرة وإما بطريقة غير مباشرة. وفي هذا الصدد، يقول بنيفنست (Benveniste) معرفاً الخطاب: "يستلزم كل تلفظ وجود متكلم وسامع، فيحاول المتلفظ أن يؤثر في الآخر بشكل من الأشكال"(٣٤).

ويعني هذا أن الخطاب دائماً عبارة عن عملية تفاعلية وتواصلية وتداولية تحضر فيها أطراف ثلاثة: المرسل والمرسل إليه والرسالة. ومن ثم، يعبر المرسل عن

مجموعة من النوايا والرغبات والمقصديات المباشرة وغير المباشرة لإيصالها إلى السامع المفترض. ومن ثم، فالكلام يعني تبادل الإرساليات، وكل قول هو فعل خاصة إذا كانت الإرساليات عبارة عن جمل إنشائية وحوارات استلزامية أو أفعال كلامية، كما نجد ذلك في الحوارات العادية أو غير العادية (النصوص المسرحية والحوارات السينمائية والمناظرات). والآتي، أن كيربرات أوريكشيوني (Kerbrat-Orecchioni) ترى أن الكلام يعني التبادل، والتبادل يعني تغير الحوارات(٣٥).

ومن زاوية أخرى، يرى شارودو (Charaudeau) أن الخطاب الحجاجي يقوم على ثلاثة مبادئ رئيسية: مبدأ الغيرية حيث وجود المتكلم المتلفظ والمخاطب السامع، ومبدأ التأثير حينما يقترن الملفوظ بوظيفة التأثير في الآخر، ومبدأ السيطرة الذي يقوم به المتكلم حينما يمتلك سلطة اللغة والحقيقة، لأن اللغة ـ حسب رولان بارت ـ سلطة ومصدرها السلطة. فالذي يمتلك زمام اللغة يمتلك سلطة التصرف والأمر والنهي والتوجيه عن طريق التأثير والإقناع(٣٦).

وهل يعني هذا أن جميع النصوص والخطابات حجاجية بالضرورة؟ لقد أثبت أرسطو في كتابه (البلاغة) أن الحجاج لا يتحقق بشكل جلي إلا في بعض الأجناس، مثل: الخطاب القضائي، والخطاب الاستشاري، والخطاب البرهاني. بيد أن بيرلمان (Perelman) قد وسع إمبراطورية الحجاج لتشمل مجموعة من الخطابات، مثل: الخطاب الفلسفي والأدبي والاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي وغيرها من الخطابات التي تتضمن حجاج الأطروحات ووجهات النظر المختلفة.

ويرى أوليرون (Oléron) أن مسعى الخطاب الحجاجي هو أن يجعل المرسل، سواء أكان فردا أم جماعة، السامع أو مجموعة من السامعين يتقبلون وضعية ما عبر مجموعة من الحجج والأدلة التي يتم من خلالها إظهار الحقيقة أو تثبيت رأي أو تبيانها أو تفنيدها(٣٧).

ويرى بريتون (Breton) أن الحجاج ينتمي إلى عائلة الأفعال الإنسانية التي هدفها الإقناع، ومن خصوصياتها التسلح ببرهنة عقلية حجاجية ضمن سياق تواصلي ما[٣٨].

ويذهب الهولندي فان إمرين (van Eemeren) وجماعة أمستردام التي بلورت التداولية الجدلية إلى أن الحجاج يتحدد باعتباره فعالية لفظية واجتماعية للعقل، هدفه تثبيت وضعية حجاجية لدى الآخر في وضعية جدالية ما بالزيادة فيها أو النقص منها، باستخدام مسار حجاجي يقوم على التوضيح والتصديق والتفنيد والتعارض في ضوء حكم عقلاني[٣٩].

وبالنسبة لغرايس (Grize) فإنه يرى أن المحاجج يحول الآخر إلى موضوع للتطويع والتحفيز عبر تبادل الآراء إقناعاً وتأثيراً، من خلال تعديل آرائه ومواقفه ووجهات نظره، أو تثبيت بعض آرائه، أو تعتيم الأخرى، أو اقتراح أشياء أخرى[٤٠].

وقد توسع تعريف الحجاج أيضا مع بيرلمان الذي يرى أن الحجاج بمثابة محاولة لتقييد السامع بأطروحة معينة، والتركيز على طريقة التفكير والرؤية والإحساس، ما يجعل هذا التعريف الموسع أقرب إلى فن البلاغة المرتبط بفن التأثير والإقناع. فيشمل هذا الحجاج جميع الخطابات التي يحضر فيها الآخر الخاص أو العام واقعاً أو افتراضاً، وبالضبط في خطابات كل من: علم اللغة، وعلم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، كما يقول شارودو.

ولا يمكن الحديث عن الحجاج إلا إذا وجد الجدال والاختلاف ووجهات النظر المختلفة، وتبين أن هناك ـ فعلاً ـ تناقضاً في الأطروحات الجدلية، وتعارضاً في الأفكار بين مؤيد ومفند. ويرى أرسطو أننا لا نتحاجج حول الأفكار العقلية والمنطقية البديهية والقطعية والصادقة والواضحة، بل نتحاجج حول قضايا ظنية وخلافية.

ويرى ميشيل مايير (Michel Meyer) أن الحجاج يعمل على إيجاد وحدة للجواب، وإرضاء المتلقي بحال من الأحوال، وإقناع السامع بجواب منطقي شاف، خاصة حين تتعدد الأسئلة، وتختلف وجهات النظر. فهنا، لا بد من اختيار جواب مقنع يرتضي به السامع[٤١].

ويرى كريستيان بلانتان (Christian Plantin) أن الأجوبة البديلة المقترحة لمجموعة من الآراء المتناقضة والمختلفة لا بد أن تكون واضحة ومقنعة ضمن سياق حجاجي جدلي معقول ومنطقي. ويعني هذا أن السياق الحجاجي المثالي هو الذي يحدد الجواب الصائب من الخاطئ[٤٢]. علاوة على ذلك، يطرح الحجاج الجدلي مجموعة من الأسئلة التي تستوجب حلولاً يقتنع بها المستمع العادي أو المفترض، وهذا ما يقوم به الحجاج عبر الوسائل اللغوية والفكرية والشعورية. ومن ثم، فالأجوبة داخل السياق الحجاجي تهدف إما إلى التثبيت وإما إلى التفنيد وإما إلى التعديل والتغيير.

ويتحدث باختين وفولوشينوف (Bakhtine–Volochinov) عن بوليفونية جدلية وحجاجية أو المبدأ الحواري القائم على تعدد الأصوات واختلافها وتعدد الأجوبة. كما أن كل تلفظ هو في الحقيقة جواب عن سؤال ما، سواء أكان قولاً أو كتابة[٤٣]. ويقصد بالبوليفونية (Poliphonie/poliphony) لغة تعدد الأصوات. وقد أخذ هذا المصطلح من عالم الموسيقى، ليتم نقله إلى حقل الأدب والنقد. ومن ثم، فالمقصود بالرواية البوليفونية ـ مثلاً ـ تلك الرواية التي تتعدد فيها الشخصيات المتحاورة، وتتعدد فيها وجهات النظر، وتختلف فيها الرؤى الإيديولوجية. بمعنى أنها رواية حوارية تعددية، تنحى المنحى الديمقراطي، حيث تتحرر بشكل من الأشكال من سلطة الراوي المطلق، وتتخلص أيضاً من أحادية المنظور واللغة والأسلوب. وبتعبير آخر، يتم الحديث في هذه الرواية المتعددة الأصوات والمنظورات عن حرية البطل

النسبية، واستقلالية الشخصية في التعبير عن مواقفها بكل حرية وصراحة، ولو كانت هذه المواقف مخالفة لرأي الكاتب.

وتميّز أموسي (Amossy) بين الهدف الحجاجي والبعد الحجاجي، فالأول عبارة عن مؤسسة إقناعية مبرمجة هدفها التأثير على الآخر وإقناعه كما في الإشهار والخطاب الانتخابي، إذ يعد جذب السامع مهماً جداً. أما البعد الحجاجي فيتمثل في توجيه طريقة النظر إلى الآخر(٤٤).

ويعتمد الهدف الحجاجي على مجموعة من الوسائط والوسائل الحجاجية، مثل: الاستعراض البرهاني، وتقديم الأطروحة، وإيجاد الأجوبة، وتمثل الجدل في الحوار والاختلاف، والاعتماد على مسارات حجاجية منطقية ومعقولة لإقناع الآخر والتأثير فيه ذهنياً ووجدانياً ولغوياً. ويعني هذا تقديم مقاييس حجاجية، مثل: مقياس الجدل، ومقياس التعارض، ومقياس الاختلاف، ومقياس البرهنة والاستدلال.

ويستند البعد الحجاجي إلى تغيير أفكار الآخر، وإعداده لتقبل ما سيقال له عن طريق مجموعة من الخطابات التي لا يظهر فيها الحجاج مباشرة كما في النصوص التي تعتمد التخييل كالأدب والفن مثلاً.

وهكذا، يتبين لنا أن الحجاج حاضر في جميع الخطابات إما بطريقة مباشرة (الإشهار ـ الانتخابات ـ السياسة...)، وإما بطريقة غير مباشرة كالفلسفة والأدب والفن. وقد يظهر هذا الحجاج مادياً عبر الوسائل اللغوية، وقد يكون معنوياً عبر الأفكار والمشاعر ووجود سياق حجاجي معين.

هذا، ويحضر الحجاج كذلك في عملية تجنيس الخطابات، حيث يرتبط الحجاج بوظيفة جنس ما كمعرفة وظائف الخطاب الإشهاري أو الخطاب السياسي، أو معرفة خصائص الرسائل الدبلوماسية، أو تبيان مميزات الخطاب الشفوي... والهدف من هذا كله هو معرفة علاقة المتكلم بالآخر، ورصد طبيعة العلاقة الحجاجية التواصلية

والأهداف المرجوة. ولكل خطاب أو جنس ما خصائصه الحجاجية إن نظريةً وإن تطبيقاً.

وعليه، تتميز نظرية الخطاب الحجاجي بشكل من الأشكال عن نظرية الحجاج اللغوي عند أنسكومبر ودوكرو، فالأولى تعنى باستخراج الحجاج داخل النص أو الخطاب، في حين تهتم الثانية بدراسة البنية الحجاجية في الجمل والملفوظات اللغوية واللسانية وصفاً وتفسيراً.

نظرية الحجاج المنطقي الطبيعي

إذا كان المنطق الصوري منطقاً رياضياً قائماً على البرهنة والاستدلال والانطلاق من الفرضيات والبرهنة على صحتها، وليس من الضروري أن يكون هذا المنطق الرياضي منطقاً حجاجياً إقناعياً، فإن المنطق الطبيعي هو منطق لغوي يستعمل خطاباً لفظياً تبادلياً بين متكلم مرسل يمتلك سلطة اللغة أو اللوغوس، وسامع طبيعي يوجد في زمان ومكان، ويحمل ثقافة معينة، وليس هذا المخاطب سامعاً كونياً كما يقول شاييم بيرلمان (CH.Perleman). ومن ثم، يمتلك كل خطاب له لغة طبيعية بعداً حجاجياً ما دام مرتبطاً بالسياق الخارجي (الأطراف التواصلية ـ الزمان ـ المكان ـ الثقافة). ويعني هذا أن المرسل يقدم إلى المخاطب صورة لفظية حجاجية في شكل خطاطة مرسلة بلغة طبيعية، وهذه الخطاطة الحجاجية هي نتاج سلوك اجتماعي، وجزء من سيرورة التواصل، ويحوي ملفوظات الذات الدالة على المتكلم سياقياً، والآتي، أنها ليست ذا طبيعة رسمية أو شكلية ما دامت هناك ذات متلفظة حاضرة.

ولا تستعمل الخطاطات الحجاجية كيفما يشاء الباحث، بل هي نتيجة مجموعة من العمليات المنطقية الخطابية. فهي من جهة منطقية لأنها عمليات صادرة عن بنية الفكر. ومن جهة ثانية، فهي خطابية، لأنها ترتبط بالخطاب ذي اللغة الطبيعية. من هنا،

فالنظرية المنطقية الطبيعية في مجال الحجاج هي نظرية العمليات المنطقية الخطابية التي تولد لنا مجمل الخطاطات الحجاجية. ومن ثم، يتضمن الخطاب الذي يعتمد على اللغة الطبيعية مجموعة من العمليات الذهنية والمعرفية التي يمكن أن يبنيها المتكلم للسامع في شكل خطاطات تمثلية منظمة ليقوم بإعادة بنائها.

هذا، وتُبنى خطاطة التواصل عند غرايس على المرسل الذي يرسل خطاطة في شكل تمثلات واقعية ومعرفية وذهنية إلى السامع الذي بدوره يعيد بناءها من جديد. وتتمثل الرسالة في تبادل التمثلات المشتركة بينهما، سواء أكانت ثقافية أم اجتماعية أم لغوية أم معرفية.. ولا يمكن بناء الخطاطة الحجاجية إلا في سياق زماني ومكاني أو ثقافي من أجل توجيهها إلى الآخر السامع. وهذا ما يعطي للخطاطة بعدا حجاجياً بامتياز. إذاً، فالخطاطة عبارة عن صورة سيميائية تتعلق بالموضوع والمرسل والمخاطب على حد سواء[٤٥].

وخير من يمثّل هذه النظرية هو جان بليز غرايس (GRIZE، Jean-Blaise)[٤٦]، وهدفها تقديم نظرية حجاجية في ضوء المنطق الطبيعي. وبتعبير آخر، الغرض هو دراسة نظرية ومعرفية للعلاقة الموجودة بين المنطق الطبيعي والحجاج، علاوة على استكشاف عمليات البناء الحجاجي. ومن المعروف أن الحجاج له وظيفتان بارزتان: التأثير والإقناع، فالتأثير مرتبط بالعاطفة والوجدان، ويرتبط الإقناع بالعقل والمنطق. لذا، فنظرية غريس تهتم بالإقناع العقلي الذي يترابط مع المنطق الطبيعي. ومن هنا، فلا بد أن يتحول المحاجج إلى مخرج مسرحي لإقناع السامع السياقي عبر وضع خطة حجاجية مرسومة بشكل لائق. وتُبنى الخطاطة الحجاجية (schématisation) على وجود مواضيع مشتركة وقواسم معرفية بين أطراف الحجاج، وهذه الخطاطة هي أساس منطق الخطاب. ويعني هذا أن المنطق الطبيعي للحجاج يهتم بدراسة المضامين، وتبيان العمليات التي يُبنى عليها الخطاب منطقياً.

ويرى إميليو غاطيكو (Emilio Gattico) أن الخطاطة الحجاجية تحقق أنواعاً ثلاثة من الانسجام: انسجام داخلي يقوم على النماذج والأنظمة الصورية، والانسجام الخارجي الذي يتعلق بالقواسم المشتركة بين أطراف التواصل في سياق معين، والانسجام الخطابي الذي يتعلق بمجموعة من التمثلات العقلية والوجدانية التي تكون بين أطراف التواصل(٤٧). ومن ثم، يعنى المنطق الصوري الشكلي بالانسجام الداخلي، ويهتم المنطق الطبيعي باستكشاف السياق التواصلي الخارجي، وينبغي بذل الكثير لاحتواء الانسجام الخطابي(٤٨).

وعليه، فالمنطق الطبيعي عند بليز غرايس هو "نسق من العمليات الذهنية التي تمكن فاعلاً متكلماً، يوجد في سياق ما، من اقتراح تمثيلاته على مستمع ما، بواسطة الخطاب".

ويتسم هذا المنطق بكونه منطقاً للذوات المتكلّمة (logique de sujets)، ومنطقاً للموضوعات (logique des objets). وبعبارة أخرى، يتمثل هذا المنطق في مجموعة من العمليات المنطقية الخطابية التي تمكننا من توليد الخطاطات والتمثيلات وإنتاجها(٤٩).

نظرية الحجاج التداولي

لقد ربط الاتجاه التداولي الحجاج بنظرية أفعال الكلام والاستلزام الحواري، فالنص الأدبي ليس مجرد خطاب لتبادل الأخبار والأقوال والأحاديث، بل يهدف إلى تغيير وضع المتلقي عبر مجموعة من الأقوال والأفعال الإنجازية، وتغيير نظام معتقداته، أو تغيير موقفه السلوكي من خلال ثنائية: افعل ولا تفعل(٥٠). ويعني هذا أن الخطاب أو النص الأدبي، في مفهوم التداوليات التحليلية التي ظهرت في سنوات الخمسين من القرن العشرين مع أوستين، كما في كتابه (نظرية أفعال الكلام) (١٩٦٢م)(٥١)،

وسورل في كتابه (أفعال اللغة) (١٩٦٩م)[٥٢]، عبارة عن أفعال كلامية تتجاوز الأقوال والملفوظات إلى الفعل الإنجازي والتأثير الذي يتركه ذلك الإنجاز. ومن هنا، فنظرية الأفعال الكلامية تُبنى على ثلاثة عناصر رئيسة، وهي:

أولاً، فعل القول ويراد به إطلاق ألفاظ في جمل مفيدة سليمة التركيب، وذات دلالة، تحمل في طياتها حمولات قضوية وإخبارية. وبالتالي، تشتمل على مستوى صوتي وتركيبي ودلالي، مثل: "أشكرك يا علي".

وثانياً، الفعل المتضمن في القول، وهو الفعل الإنجازي الذي يحدد الغرض المقصود بالقول، كصيغة الأمر في هذه الجملة: "انتظري اللحن الجديد".

وثالثاً، الفعل الناتج عن القول، وهو ما ينتج عن القول من آثار لدى المخاطب إثر فعل القول، كإقناع المخاطب، وحثه، وإرشاده، وتوجيهه، أو تضليله...تحضر هذه المستويات الثلاثة للفعل الكلامي جميعها في الوقت ذاته، وبدرجة متفاوتة، وهي التي تجعل هذا الفعل الكلامي كاملاً.

وعلاوة على ذلك، يميز أوستين بين الجمل الخبرية والجمل الإنجازية. وتتنوع هذه الأقوال الإنجازية إلى أقوال ظاهرة وأقوال مضمرة. فالأقوال الإنجازية قد تكون لها قوة حرفية، مثل: الاستفهام، والتمني، والأمر... وقد تكون لها قوة إنجازية حوارية وسياقية، مثل: الالتماس، والإرشاد، والتهديد، والتحسر، ...

ويعني هذا كله أن الفعل الكلامي ينقسم إلى ثلاثة أنواع: فعل القول، والفعل المتضمن في القول، والفعل الناتج عن القول. وقد لا يدل الفعل المتضمن في القول على دلالته المباشرة، بل يفيد معنى إنجازيا آخر غير مباشر يحدده سياق القول. بتعبير آخر، للجملة الواحدة ثلاثة مستويات: محتواها القضوي وهو مجموع معاني مفرداتها، والقوة الإنجازية الحرفية وهي قوة مدركة مقالياً، والقوة الإنجازية المستلزمة وهي التي تدرك مقامياً. ويعني هذا أن أوستين يربط الأقوال بالأفعال، والمقال بالمقام. فأن نقول

كلاماً، يعني أننا ننجز فعلاً. ومن هنا، فنظرية الأفعال الكلامية تُبنى على فعل القول (قول شيء ما) الذي يتخذ مظهراً صوتياً وتركيبياً ودلالياً، والفعل المتضمن في القول (إنجاز فعل معين ضمن قول ما)، وقد يكون فعلاً مباشراً أو غير مباشر، والفعل الناتج عن القول (الآثار المترتبة عن قول شيء ما). ويتميز الفعل الكلامي بالمطابقة مع الواقع والسياق، والتعبير عن حالة نفسية، والقدرة على الإنجاز، واختلافه باختلاف منزلة المتكلم من المتلقي، والاختلاف في أسلوب الإنجاز، واختلاف القوة الإنجازية... (٥٣).

ويمكن تقسيم أفعال الكلام حسبما يقصد بها من أغراض إنجازية إلى:

١ـ التقريريات: وتفيد تأكيد المتكلم وإقراره لبعض الوقائع والأحداث في الواقع الخارجي، مثل: "إنني كاتب وناقد وفيلسوف".

٢ـ الطلبيات أو الأمريات: وتحضر في توجيه المتكلم طلباً للمخاطب لإنجاز فعل ما، مثل: "هل سيسافر أحمد غداً؟"، و"اخرجوا كلكم من مدرج الكلية".

٣ـ البوحيات أو الإفصاحيات: تعبر عن الحالة النفسية للمتكلم، مثل: "أحب أن أراك سعيداً"، و"مللت الانتظار".

٤ـ الوعديات: تفيد التزام المتكلم بإنجاز فعل في الزمان المستقبل، مثل: "أعدك بسفر رائع إلى مصر".

٥ـ التصريحات: ويقصد بها إعلان المتكلم عن إنجاز فعل يفيد تغييراً مرتقباً على مستوى العالم الخارجي، مثل: "أعلن أيها الحضور الكريم عن برنامجي الانتخابي قريباً".

وعليه، يعمد الناقد في المقاربة التداولية حين التعامل مع النص الأدبي إلى استخلاص الأفعال الكلامية أو الجمل الإنشائية أو الخبرية، وتصنيفها إلى الأفعال القضوية، والأفعال الإنجازية الخبرية، والأفعال السياقية، وتصنيف الجمل الأدبية حسب سياقها ومقامها الوظيفي والتداولي والمقصدي.

ومن جهة أخرى، ترى المقاربة التداولية والوظيفية أن النص أو الخطاب الأدبي استلزام حواري وإنجازي. وهنا، نتحدث بطبيعة الحال عن الدلالات الصريحة والضمنية. فالاستلزام الحواري يتعلق بالدلالات البلاغية الضمنية التي يستلزمها السياق الكلامي. ومن ثم، يرتبط الاستلزام الحواري بنظرية الأفعال كما هي عند أوستين وسورل، أي: ينتقل الكلام من نطاق حرفي وقضوي مباشر إلى معنى حواري استلزامي غير مباشر، ويتحكم فيه المقام أو السياق التداولي. وللتوضيح أكثر: قد تكون معاني العبارات اللغوية صريحة، وقد تكون ضمنية. فالمعاني الصريحة هي التي تحمل محتوى قضوياً، وتتوفر على القوة الإنجازية الحرفية. فهذا معنى مباشر صريح. أما المعنى الضمني فينقسم بدوره إلى قسمين: معنى عرفي يتعلق بالاقتضاء (الإحالة)، والاستلزام المنطقي (الدلالة المنطقية)، ومعنى حواري ينقسم كذلك إلى معنى خاص (الاستلزام الحواري)، ومعنى معمم. وينتج عن كل هذا وجود أنماط من الأفعال حسب أوستين، وهي: فعل التلفظ، والفعل القضوي، والفعل الإنجازي، والفعل التأثيري. ويشمل فعل التلفظ الفعل الصوتي والفعل التركيبي. أما الفعل القضوي، فيتفرع إلى الفعل الإحالي والفعل الحملي. أما الفعلان الإنجازي والتأثيري، فلا يختلفان في مقترح سيرل عنهما في مقترح أوستين اختلافاً كبيراً. وقد اقترح سيرل كذلك أفعالاً أخرى انطلاقاً من نظرية الأفعال اللغوية، وصنفها في خمسة: الأفعال الحكمية (تمثل الواقع صدقا أو كذباً)، والأفعال الأمرية، والأفعال الالتزامية، والأفعال التعبيرية، والأفعال الإنجازية. بيد أن سورل يركز فقط على فعلين رئيسين، وهما: الفعل القضوي، والفعل الإنجازي.

وبناء على ما سبق، يرى كرايس أن جمل اللغة الطبيعية قد لا تدل على معانيها القضوية المباشرة والحرفية، بل تخرج إلى دلالات سياقية إنجازية. لذا، صاغ

قانون التعاون بمبادئه الأربعة: مبدأ الكم، ومبدأ الكيف، ومبدأ التعبير، ومبدأ المناسبة. ومن ثم، يسمي كرايس هذا النوع من الجمل الإنجازية التي تحمل معاني سياقية ضمنية بالاستلزام الحواري. ويتحقق هذا الاستلزام حينما تخرق إحدى القواعد الأربع ، مع احترام مبدإ التعاون. ويدرج كرايس هذا النوع من الدلالة في تصنيف عام للمعاني التي يمكن أن تدل عليها العبارات اللغوية. ويشرح الباحث اللغوي المغربي أحمد المتوكل ما قلناه سابقا بقوله: "تنقسم الحمولة الدلالية للعبارة اللغوية إلى معان صريحة ومعان ضمنية، وتعد معاني صريحة المعاني المدلول عليها بصفة الجملة ذاتها، في حين تعد ضمنية المعاني التي لا تدل عليها بصيغة الجملة.

تشمل حمولة المعاني الصريحة: (أ) المحتوى القضوي (معاني مفردات الجملة مضموماً بعضها إلى بعض)، و(ب) القوة الإنجازية الحرفية (القوة الإنجازية المشار لها بصيغة الجملة كالاستفهام والأمر والإخبار...).

٢ـ المعاني الضمنية صنفان: معان عرفية ومعان حوارية (أو سياقية).

تعد معاني عرفية المعاني المرتبطة بالجملة ارتباطاً يجعلها لا تتغير بتغير السياقات. في حين تعد معاني حوارية المعاني التي تتولد طبقاً للسياقات أو المقامات التي تنجز فيها الجملة. من المعاني المتضمنة عرفا المعنى المقتضى أو الاقتضاء، والمعنى المستلزم منطقياً أو الاستلزام المنطقي.

أما المعاني الضمنية المتولدة عن السياق، فهي نوعان: المعاني الناتجة عن سياق خاص والمعاني البالغة من العموم أنها لم تعد مرتبطة بسياق خاص أو بطبقة معينة من السياقات. يصطلح كرايس على تسمية هذين النوعين من المعاني الضمنية "الاستلزامات الحوارية الخاصة" و"الاستلزامات الحوارية المعممة" على التوالي"[(٥٤)].

وإذا أخذنا على سبيل المثال جملة: "هل تعيرني القلم الأحمر؟"، فالمعنى القضوي

يتمثل في جمع الكلمات والمورفيمات التالية: هل ـ تعير ـ ني ـ القلم الأحمر. أما القوة الإنجازية الحرفية فتتمثل في الاستفهام والأداة "هل" والتنغيم. وإذا جمعنا القضوية مع الإنجاز الحرفي، فيتشكل لدينا المعنى الصريح من الجملة أو العبارة.

أما المعنى الضمني في الجملة، فيتألف من معنيين عرفيين، وهما: الاقتضاء (اقتضاء وجود قلم أحمر)، والاستلزام المنطقي (كون القلم ذا لون)، ومعنى حواري خاص أو استلزام حواري خاص، وهو معنى الالتماس، أي: التماس المتكلم من المخاطب أن يعيره القلم الأحمر(٥٥).

ويمكن التمثيل للاستلزام الحواري المعمم بالجملتين المنفيتين التاليتين:

١ـ ألم أعطك كل ما عندي؟

٢ـ أما بلغت مرادك؟

فهاتان الجملتان، وكل الجمل التي هي من هذا النوع، تفيدان في جميع السياقات معنى الإثبات(٥٦).

ونلاحظ من كل هذا أن ظاهرة الاستلزام الحواري، كما طرحها كرايس، قد درست في إطار البلاغة الجديدة ونظرية الأفعال اللغوية، بمعنى أن "ظاهرة الاستلزام الحواري درست، بعد كرايس، في إطار نظرية الأفعال اللغوية على أساس أنها ظاهرة تعدد الأفعال اللغوية بالنسبة للمحتوى القضوي الواحد. يصنف سيرل الجمل، من حيث عدد الأفعال اللغوية المواكبة لها، صنفين: جملا يواكبها فعل لغوي واحد، وجملاً يواكبها أكثر من فعل لغوي واحد (فعلان لغويان في أغلب الحالات). في حالة مواكبة فعلين لغويين اثنين للجملة الواحدة، يميز سيرل بين الفعل اللغوي المباشر والفعل اللغوي غير المباشر، بين الفعل اللغوي الحرفي المدلول عليه بصيغة الجملة ذاتها والفعل اللغوي المفاد من المقام"(٥٧).

وللتمثيل، نختار المثال التالي:

س: لنزر سميراً في حديقته هذا اليوم.

ج: علي أن أحضر درس الامتحان

يتحقق في هذا المثال فعلان لغويان: فعل لغوي مباشر هو إعداد الدرس استعداداً للامتحان، وفعل لغوي غير مباشر هو رفض الدعوة.

هذا من جهة، ويرى أحمد المتوكل من جهة أخرى أن فلاسفة اللغة العادية لم يهتموا بجوانب أخرى من "تداوليات اللغات الطبيعية كالجوانب المرتبطة بالبنية الإخبارية للجملة عنايتهم بالإحالة والاقتضاء والأفعال اللغوية والاستلزام الحواري. هذه الجوانب المغفلة في الدرس الفلسفي هي أنواع العلاقات الإخبارية القائمة بين مكونات الجملة. فبالإضافة إلى العلاقات الدلالية (الأدوار الدلالية) كالمنفذ والمتقبل والمستقبل والأداة، والعلاقات التركيبية كالفاعل والمفعول، تقوم بين مكونات الجملة علاقات تداولية كالمبتدإ والذيل والمنادى والمحور والبؤرة والمعطى والجديد وغيرها"[٥٨].

هذا، وإذا انتقلنا إلى النص الأدبي لتحليله تداولياً، فنقوم بتصنيف العبارات اللغوية، لا سيما البلاغية منها خبراً كانت أم إنشاءً، إلى عبارات صريحة المعنى، فنحدد أفعالها القضوية، ثم نبين قوتها الإنجازية الحرفية، وبعد ذلك، ننتقل إلى استكشاف المعاني الضمنية، سواء أكانت اقتضائية إحالية أم عرفية أم منطقية، ومن ثم، ننتقل إلى الاستلزام الحواري باستكشاف المعاني الإنجازية السياقية والمقامية، سواء الخاصة منها أم العامة. ويمكن الاستعانة بالمفاهيم التي تُبنى عليها التداوليات الوظيفية لاستخلاص المعاني الاستلزامية السياقية والمقامية، من خلال التركيز على الأدوار التركيبية النحوية، والأدوار الدلالية، والأدوار التداولية. فضلاً عن ذلك، يمكن تصنيف أفعال النص الأدبي إلى أفعال تلفظية، وأفعال قضوية، وأفعال اقتضائية، وأفعال عرفية، وأفعال إنجازية حرفية، وأفعال إنجازية سياقية، إلخ.

منهجية تحليل النص الحجاجي

تهدف المقاربة الحجاجية إلى تحليل النصوص أو الخطابات التي تتضمن أبعاداً حجاجية مباشرة أو غير مباشرة. لذا، على الباحث أن يحلل النص بنية ودلالة ووظيفة، ويستخرج المقاييس الحجاجية وخطاطاتها المبنية ذهنياً من قبل المتكلم والمخاطب على حد سواء، وتجريد التمثلات المشتركة بين الأطراف المتحاورة، وتصنيف المقاييس والمقولات الحجاجية، ووصفها وتفسيرها لغوياً وبلاغياً وتداولياً وجدلياً وخطابياً. بمعنى أنه لا بد من الاستعانة بمجموعة من النظريات المتكاملة في مقاربة الخطابات ذات البعد الحجاجي.

وقد يعتمد التحليل الحجاجي على مفاهيم أرسطو مثل: القياس والمماثلة والاستدلال المنطقي. وهناك من يقترح نماذج الخطة الحجاجية لتولمين (Toulmin)[٥٩]. وهناك من يتبنى نظرية أنسكومبر ودوكرو في رصد الظواهر اللغوية التي تحمل في طياتها ملامح حجاجية قائمة على التعارض أو السبب أو الاستنتاج أو الهدف أو التقابل أو الافتراض... وهناك من يوسع البحث الحجاجي ليبحث في تصنيفات أخرى كالاعتماد على المنطق الصوري لرصد أخطاء الفكر وأوهامه وتناقضاته، أو الاعتماد على المنطق الطبيعي لرصد مختلف التمثلات المعرفية والاجتماعية التي تجمع بين طرفي التواصل في سياق زماني ومكاني وثقافي معين بالتركيز على بنية الخطاطات الحجاجية.

ويُضاف إلى هذا أن الحجاج عبارة عن ملفوظات واقتراحات متسلسلة بشكل منطقي وواضح لا بد من تجريدها، والبحث عن مظاهرها الحجاجية، واستجلاء طريقة بنائها وانتظامها داخل مسار حجاجي معين، وداخل سياق استدلالي محدد. والغرض من هذا كله هو معرفة كيفية اشتغال مؤسسة الحجاج ضمن سياق تواصلي معين من المجرد إلى المحسوس.

ولا بد للمحلل من التركيز على اللغة الطبيعية أو اللوغوس، لأن الحجاج النصي أو اللغوي يبنى عبر مجموعة من الروابط والمؤشرات التلفظية والوسائل المنطقية، فلا بد من استخلاص هذه القرائن اللغوية وتصنيفها، ومعرفة دلالاتها ووظائفها وبنياتها. ولا بد من استحضار شبكة التواصل التي تجمع بين الأطراف المتحاورة. أي: ضرورة تحديد الوسائل اللسانية والإستراتيجيات الخطابية التي تهدف إلى تثبيت مؤسسة الحجاج وتقويتها. وهنا، لا بد من الاستعانة بنظرية سياق التلفظ كما عند بنيفنست (Benveniste) بتحديد المتلفظ وطبيعته وسياق وجوده، وكذلك خصائص المتلفظ إليه، وتبيان الإرسالية وسياقها الزماني والمكاني والدلالي. والهدف من هذا كله هو استجلاء البعد المؤسساتي والاجتماعي عبر عملية التواصل الواقعية أو الافتراضية. ويعني هذا ترابط الحجاج بالواقع . وهذا ما قام به - فعلاً - مانكونو (Maingueneau) حينما ربط اللغوي بالمؤسساتي أو ربط المؤسسة الحجاجية بواقعها السياقي. وهنا، ينبغي التركيز على اللوغوس، والسياق التواصلي، والبعد المؤسساتي.

وعليه، تُبنى منهجية الحجاح على تحديد السياق التواصلي والإطار الاجتماعي التاريخي، وتبيان مقاييس الحجاج، واستكشاف الأدوات اللغوية الحجاجية كالصور البلاغية والأساليب (الحوار، والسرد، والمنولوج، والأسلوب المباشر، والأسلوب غير المباشر، والأسلوب غير المباشر الحر)، وتبيان البوليفونية وتعدد الأصوات على المستوى الدلالي واللغوي، وتحديد وجهات النظر والإديولوجيا، ودراسة المضمر والمحذوف، وتبيان طريقة بناء النص خطابياً، واستكشاف روابط الحجاج وقرائن الاستدلال، والإشارة إلى حضور الغير السامع الواقعي أو الافتراضي، سواء أكان النص مكتوباً أم شفوياً. ويعني هذا كله التركيز على ثلاثة مرتكزات حجاجية متكاملة: اللوغوس (تقنيات اللغة الحجاجية)، والإيتوس

(الصورة الأخلاقية الفضلى للمتكلم وكفاءته معرفياً وقيمياً)، والباتوس (الترغيب والترهيب).

وبناء على ما سبق، يمكن حصر الخطوات المنهجية التي تستند إليها المقاربة الحجاجية في التعامل مع النصوص والخطابات كيفما كان نوعها فيما يلي:

١ـ دراسة الحجاج في لغته الطبيعية وفي ماديته الخطابية ضمن خطاب وظيفي كلي.

٢ـ ربط الحجاج بسياقه التواصلي باستحضار أطراف التواصل والموضوع والزمان والمكان والثقافة والتمثلات المشتركة.

٣ـ رصد آليات الحجاج وخططاته، وتبيان طبيعتها وطريقة اشتغالها داخل الخطاب قبل الكلام وبعده، حين طرح الدعوى والدعوى المضادة، ومحاورتها حجاجياً في لحظات: التشكيك والتفنيد والتعديل والتصحيح والتأييد والتثبيت...

٤ـ استجلاء اللوغوس والإيتوس والباتوس.

هذا، وتوظف المقاربة الحجاجية في يومنا هذا في تحليل مجموعة من الخطابات، مثل: الخطابات اللسانية واللغوية، والخطاب الأدبي، والخطاب الفني، والخطاب الفلسفي، والخطاب العلمي، والخطاب الإعلامي، والخطاب التاريخي، والخطاب السياسي.... ولقد أصبحت المقاربة الحجاجية أداة ناجعة لمقاربة جميع النصوص والخطابات في حقول معرفية مختلفة. وليس من الضروري أن تجيب عن أسئلة لغوية ولسانية محضة، بل يمكن أن تجيب عن أسئلة إعلامية أو أدبية أو تاريخية أو أنتروبولوجية... ويعني هذا أن الأسئلة والأجوبة تختلف باختلاف النصوص والخطابات.

خاتمة

وهكذا، نصل إلى أن الحجاج سمة بارزة في الملفوظات اللغوية والنصوص والخطابات، سواء أكانت مكتوبة أم شفوية، بطريقة واضحة أو مضمرة . ويكون الحجاج واضحاً في الخطابين: الإشهاري والسياسي، ويختفي بشكل من الأشكال وراء أقنعة تخييلية ورمزية وجمالية في الأدب والفن.

علاوة على ذلك، يهدف الحجاج إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسية هي: التأثير، والإقناع، والحوار. ولا يمكن الحديث عن الحجاج إلا إذا استحضرنا مجموعة من العناصر البارزة، مثل: طرفي التواصل الأساسيين: المتكلم والسامع، والنوايا والمقاصد، والموضوع والقواسم المشتركة والتمثلات المتشابهة، سواء أكانت تلك التمثلات ثقافية أم لغوية أم اجتماعية، بله عن السياق التلفظي بما فيه الزمان والمكان والثقافة.

هذا، ويمكن الحديث عن مجموعة من النظريات الحجاجية قديماً وحديثاً، منها: نظرية الجدل كما نتبينها بوضوح في الثقافة اليونانية عند زينون الإيلي وسقراط والسوفسطائيين وأفلاطون، ونلاحظها أيضاً في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط مع علماء الكلام والنحو وأصول الفقه، وقد تعمق فيها مؤخراً ممثلو الجدلية التداولية المعاصرة.

وهناك أيضا نظرية الحجاج الكلاسيكي عند أرسطو الذي ربط البلاغة بالحجاج الإقناعي من خلال التركيز على اللوغوس والإيتوس والباتوس. ويمكن الحديث كذلك عن بلاغة حجاجية عند الأرسطيين الجدد كشايم بيرلمان (Perleman) وألبريخت تيتيكا (Olbrechts Tyteca)، ونظرية الحجاج التداولي المتعلقة بأفعال الكلام والاستلزام الحوار ي عند جون أوستين (J.Austin)، وسورل (Searl)، وكرايس (Paul)، وأحمد المتوكل...، ونظرية الحجاج مع دومينيك مانكونو (-Maingue

neau)، وميشيل مايير(Michel Mayer) ، وفايركلوث ((Fairclough، وموشلر (-Moe schler)...، ونظرية الحجاج المنطقي الطبيعي مع السويسري جان بليز غرايس (J Blaise Grice).

وينتهي بحثنا هذا بوضع أسس المقاربة الحجاجية بغية التعامل مع الخطابات والنصوص والملفوظات اللغوية واللسانية التي تحوي ملامح حجاجية إما بشكل واضح وإما بشكل مضمر.

الهوامش

---

١) سورة الكهف، الآية ١٨، القرآن الكريم.

٢) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، الجزء الأول، الناشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ص: ٤٨٥.

٣) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٩٩م، ص:٥٧-٥٨.

4) Douglas Walton, Plausible Argument in Everyday Conversation, SUNY Press, 1992, p. 177.

5) Krabbe, Erik C. et J. A. van Laar: (About Old and New Dialectic: Dialogues, Fallacies, and Strategies). Informai Logic, vol. 27, no l, 2007, p. 2758-.

6) Hintikka, Jaako: (Is Logic the Key to All Good Reasoning?). Argumentation, vol. 15, no 1, 2001, p. 3557-..

7) Woods J. et D. N. Walton: Critique de l'argumentation: Logiques des sophismes ordinaires. Paris: Kimé, 1992, 233 pages.

8) Douglas Walton: The New Dialectic: Conversational Contexts of Argument. Toronto: University of Toronto Press, 1998, 304 pages.

٩) انظر: أرسطو: فن الخطابة، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٨م.

١٠) أرسطو: فن الخطابة، ص:١٦.

11) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

12) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2009 .Et Le Champ de l'argumentation, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1969.

13) S.TOULMIN : TheUses of Argument (Cambridge,Cambridge University Press, 1958),Trad., Les Usages de l'argumentation (Paris, PUF, 1992). Voir aussi la dernière version« Updated » en anglais de 2003.

14) C. L. HAMBLIN: Fallacies (London, Methuen, 1970), rééd. (Newport, VA, Vale Press, 1986).

١٥) د. رضوان الرقبي: (الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله)، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد٢، المجلد ٤٠، أكتوبر- ديسمبر ٢٠١١م، ص:٨٥.

16) Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : op.cit, p: 36.

17) Ibid,p:229.

18) Ibid, P: 31.

19) Ibid, P: 25.

20) Ibid, P:5.

21) Ibid, P:43.

٢٢) أمينة الدهري: الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٠م، ص:١٣٩.

٢٣) أمينة الدهري: الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص:١٤٣.

٢٤) أمينة الدهري: نفسه، ص:٧٤.

25) ANSCOMBRE J.C., DUCROT. O : L'argumentation dans la langue, Bruxelles, Mardaga, 1983.

٢٦) د.أبوبكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٦م، ص:٨.

٢٧) د.أبوبكر العزاوي: اللغة والحجاج،ص:٨-٩.

٢٨) د.أبوبكر العزاوي: نفسه،ص:٢٠.

٢٩) د.أبوبكر العزاوي: نفسه، ص:٢٥.

30)O. Ducrot :(notes sur l'argumentation et l'acte d'argumenter), Cahiers de linguistique française, Genève, no : 4,1982 ; (opérateurs argumentatifs et visée argumentative), Cahiers de linguistique française, Genève, no: 5,1983.

٣١) د. أبو بكر العزاوي: نفسه، ص:٣٣.

٣٢) أبو بكر العزاوي: نفسه، ص:١٠٥.

٣٣) أبو بكر العزاوي: نفسه ، ص:١٠٧.

34) Benveniste, Emile: Problèmes de linguistique générale, t. 2 Paris: Gallimard, 1974, p: 241.

35) Kerbrat-Orecchioni, Catherin: Les interactions verbales, t. I, Paris: Colin.1990P: 5455-.

36) Charaudeau, Patrick.: Le discours politique. Les masques du pouvoir

.Paris: Vuibert.2005, P : 12.

37) Oléron, Pierre: L'argumentation , Paris, PUF,1987,p :4.

38) Breton, Philippe: L'argumentation dans la communication, Paris : La Découverte,.1996P :3.

39) Van Eemeren, Frans H., Grootendorst, Rob and Snoek Hoekemans, Francesca.: Fundamentals of Argumentation Theory. NJ/ London, Erlbaum, 1996, p: 53.

40) Grize, Jean-Blaize: Logique et langage, Paris, Ophrys, 1990, p: 41.

41) Meyer, Michel: Qu'est-ce que l'argumentation? Paris, Vrin, 2005, p: 15.

42) Plantin, Christian : L'argumentation, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2005, p : 53.

43) Bakhtine, Mikhail (Volochinov) : Le marxisme et la philosophie du langage, Paris, Minuit, 1977, p : 105.

44) Amossy, Ruth : L'argumentation dans le discours,p :3234-.

45) Jean-Blaise Grize :(LOGIQUE NATURELLE ET REPRÉSENTATIONS SOCIALES,(Papers on Social Representations - Textes sur les Représentations Sociales, (10215573-) Vol. 2 (3), 11993) 159-).

46) Jean-Blaise Grize: De la loqique à l'argumentation, librairie Genève et Paris Droz, 1982,266Pages.

47) GATTICO, Emilio : (Schématisation et logique naturelle). Relations formelles et non formelles. Université de Neuchâtel, Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques, 1993, n° 61, p. 97137-.

48) GRIZE, Jean-Blaise : (L'argumentation : explication ou séduction), L'argumentation. Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 2940-.

٤٩) انظر: أبو بكر العزاوي: (من المنطق على الحجاج)، حاوره: حافيظ إسماعيلي علوي، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد ٦١، سبتمبر ٢٠٠٤م.

50) Catherine kerbrat-Orrecchioni: Ennonciation de la subjectivité dans le langage, Paris, Armond Colin, 1980, p:181.

51) J.L.Austin:Quand dire, c'est faire, Editions du seuil, Paris, 1970.

52) John R.Searle: les actes de langage, Collection, savoir Herman, Paris, 1972.

٥٣) راجع: جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العام، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٦م.

٥٤) د. أحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠١٠م، ص:٢٨.

٥٥) د. أحمد المتوكل: نفسه، ص:٢٩-٣٠.

٥٦) د. أحمد المتوكل: نفسه، ص:٢٩-٣٠.

٥٧) د. أحمد المتوكل: نفسه، ص:٣٠.

٥٨) أحمد المتوكل: نفسه، ص:٣٢.

59) Toulmin, S. E. : Les usages de l’argumentation, Paris, PUF, 1993.

التعليم الجامعي وفلسفة حقوق الإنسان
إعادة رصف وتحليل

الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد (*)

المقدمة

يعد الالتباس الحاصل حالياً في قضايا حقوق الإنسان نظرية وتطبيقاً من أكثر التباسات الفكر والسياسات المعتمدة حالياً في عالم صراع الايديولوجيات المعاصر. وتعتمد دول الغرب (أوروبا وأمريكا) التصريح بأنها تحمل للعالم منظومة حقوق إنسانية تعدها من ناتج حضارتها تريد أن تنشرها على العالم كله[1] لإنقاذ البشرية من تعسف السلطات وتعسف مركز القوى الأخرى. وتأمل هذه الآلة الدعائية أن ذلك يمكن أن يوجد اغتراباً حضارياً لدى مسلمي العالم، وعزوفاً عن تراثهم وتهميشاً لثقافتهم التاريخية، ونزوعاً لاستبدالها بثقافة الغرب، تعويلاً منها على أن انسلاخ الإنسان عن مكوناته القيمية والحضارية[2] ربما يفكك شخصيته التاريخية وعقله الحضاري،

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية العليا ـ كلية الآداب ـ جامعة الكوفة ـ من العراق.

وتسقط عندئذ خاصية المناعة وتتهاوى الإرادة الوطنية التي تصنع الحاضر والمستقبل. وتعول هذه الاستراتيجية أيضاً على تعميم تردي العلاقة بين الفرد والأسرة كما في العالم الأوروبي، والعلاقة بين الفرد والمجتمع، وتخريب العلاقة بين الفرد والدولة، ثم بين الفرد والموارد والبيئة (بالفقر والاستلاب)، لتعزو هذا التردي إلى غياب ثقافة الحريات والحقوق[٣] لتصل بالنتيجة إلى إدانة الرؤية العقائدية الكونية (للمسلمين) بأنّها رؤية متخلّفة وأنّ المسلمين أمّة لا تزال في مراحل أولية للتاريخ، بل خارج التاريخ، وخارج منطق التقدّم لما للتقدّم من حاجة ضرورية وفطرية. وقد استجاب لهذه الدوغمائية إشكالية الصراعيّة عدد كبير من أبناء العالم الإسلاميّ ممن أعوزتهم ثقافتهم الشخصية أن يرووا حقيقة الادعاء، أو ضلّلهم واقعهم المتردّي فأسقطوه على الإسلام[٤]، وساعدت على ذلك قوى داخلية وخارجية ثقافية وسياسية واقتصادية. إن نماذج (التحديث المعاصر) في مصر، تونس، المغرب، لبنان، تركيا أصبحت عظة وعبرة في نتائجها المعاصرة إذ إنها لم تتوازن في نظرياتها بين (استلهام الفكر التراثي) وعقلانية الإفادة من المستجدات المنهجية والمعرفية فحشرت في خيارين أحدهما سلفية تاريخية صاغت منظومة القيم الحضارية ومنها المنظومة الحقوقية للإنسان وثانيهما تحديثية اغترابية نتجت عن تداعيات الحركة والصراع في أوروبا وأمريكا خلال أربعة قرون عازفة كل العزوف عن (صيرورة إسلامية لها مميزاتها وظروف نشأتها) إلى صيرورة أوروبية مغايرة لصيرورة العقل الإسلامي لا سيما في تأثيرات الزمان والمكان والوعي ونقلات التطور والنتائج والنهايات على التشكل النهائي لطبيعة الحقوق ومدياتها ولم تصل ثقافتنا إلى وضع اليد على: (التوازنات الاستراتيجيّة) التي ستتوسط بين ضرورة التحديث وضرورة الانسجام مع الصيرورة التراثية الممتدة على آفاق التراث المتراكم وضعاً وتموضعاً وموضوعاً.

لذلك، ربما ستحاول هذه الورقة الدخول على مسالك اكتشاف أو مقاربة هذه

التوازنية من خلال عرض رؤية إسلامية تحديثية لمنظومة حقوقية إنسانية منفتحة لا تصدم بثوابت صيرورة العقل الإسلامي، والضمير الفطري، والعقلانيات الضرورية ومقتضيات المعاصرة.

الفرضيات الأساسية

هل الإسلام عقيدة طقوسية، أم مشروع حضاري إنساني شامل؟ وإذا كان الثاني، أليس الإنسان جوهر هذا المشروع، وما يترتب على ذلك من ضرورة مشروعية حقوقه الثابتة والمتطورة في آن واحد؟ هل النص الاسلامي يؤكد الحقوق الثابتة والأساسية ويوقف النظر بالمستجدات الحقوقية للانسان ؟ هل للرؤية الاسلامية آليات منهجية ومرجعيات إجرائية للتواصل مع مقتضيات التطور الانساني؟

التعريفات الإجرائية

نقصد بالمشروع الحضاري للإنسان: رؤية كونية برهانية للوجود ومنظومة قانونية للحركة، وقيم فاعلة للعلاقات، بحيث تنسجم هذه العناصر مع بعضها بعضاً لتمنع الشلل الحضاري وتوجد وضعاً توازنياً لكل عوامل الارتقاء بالانسان، والوطن، والدولة(٥).

ومن هذه العناصر يمكن اشتقاق واكتشاف الرؤية الإسلامية لأية قضية من القضايا الكبرى.

أمّا الحق، فقد اختلف العلماء في تعريفاته اختلافاً فقهياً كبيراً. بيد أنّ الجوهر لا يتعدّى استجابة التشريع لحاجة ضرورية متوافقة مع طبيعة الخلق والايجاد وظروفهما، فيكون الحق القانوني استجابة التشريع لضرورات الحق الطبيعي الذي ينطوي على مصلحة لصاحب الحق لذلك عرفوه بأنه مصلحة مستحقة للغير وثابتة(٦). وذهب بعض العلماء إلى أنه اختصاص يقرّه الشرع لله أو للانسان(٧)، وهذا ينقصه أن يضاف له

مكونات البيئة التي أغفلتها المكونات الحقوقية للمنظومات في حقوق الإنسان. ولكي يتحول الحق من حق طبيعي إلى حق قانوني لا بد له من أن يتحول إلى علاقة التزامية بين طرفين على محل الالتزام، وبذلك يكون للحق عدة عناصر وكذلك للالتزام، منها من يثبت له، ومن يثبت عليه، ومشروعية الالتزام، والاستحقاق، ولعل عنصراً خامساً تفتقده الدراسات الكلاسيكية وهو مدى تناسب هذا الحق مع المكونات الأخرى للحياة، فلا يلاحظ الحق بمعزل عن سياقاته التاريخية.

فأصل الحقوق يبدأ من هرم الفلسفة الاسلامية للعقيدة وفلسفة القانون؛ فإذا كانت عقيدة الإسلام تبدأ من تصور وتكامل أركان الاستخلاف الثلاثة (الله، الانسان، الطبيعة)[٨] فإن كل حق لعنصر يستلزم التزاماً للعنصرين الآخرين.

وهذا ما تفترق به ثقافة الإسلام عن الغرب؛ فنظرية الحقوق (الغربية) لا تعمل على العناصر الثلاثة إنما تدرس وفق منهج تجزيئي (حق الانسان) بمعزل عن حق الله، وبمعزل عن حقوق البيئة الطبيعية والاجتماعية ومعطياتهما. ولو أعدنا تراتبية هذه الحقوق والالتزامات إلى علوية حق الله ثم حق الإنسان ثم حقوق البيئة فإننا سنجد أنفسنا أمام منظومة متكاملة متقابلة متوازنة بين حزمة الحقوق، وحزمة الالتزامات مع ما لها من درجات في الإلزام.

تأصيل المنظومة ودستورية الرؤية

من الواضح أن كل حق واجب السداد والإيفاء، يحتاج كما تقدم إلى مشروعية، ليكون حقاً قانونياً، فإذا أحيل على القانون فهذا الأخير يحتاج إلى مشروعية أخص ملازماتها الثقة بالمشرّع والطاعة له. وكذلك لو أُحيل إلى العرف والتقاليد فإنها أيضاً تحتاج إلى إقرار من سلطة موثوق بها ومطاعة، فلا بد من تأصيل المنظومة أي (شبكة الحقوق المتعددة والالتزامات المقابلة لها) ولا بد من أصل فلسفي أولي تبدأ منه هذه المشروعية.

ففي الغرب اعتُبر المجتمع (ممثلاً بنوابه المنتخبين) أصل المشروعية، وقد عبّر عنه دستورياً بمقولة (الشعب مصدر السلطات)، وفي تجارب اجتماعية أُخرى اعتبرت نظرية حزب السلطة أنه (مصدر الحقوق).

أما عند المفكّرين المسلمين فإن الله تعالى هو مصدر الحق، لأنه مشرّع الأحكام، فالنص المعصوم الذي (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) والمؤيد بالاعجاز الدائم المستمر بالتحدي هو المانح للمشروعية، فلا الدولة ولا نواب وممثلو المجتمع ولا الأحزاب ولا القوى الاجتماعية توجد المشروعية؛ لأن هذه المؤسسات كلها ترتكز على مفهوم القوة في فرض الحق والالتزام، أمّا في الاسلام فإن مفهوم اليقين والبرهان والقناعة والتمثل الوجداني بعد التدليل العقلاني على عصمة المشرّع هو الموجد للحق والالتزام[٩]. إن في أصل المشروعية خلافاً بين رؤية الإسلام ورؤية الغرب، فرؤية الاسلام تفترض أن الإيمان لا بد من أن يؤسَّس على (قناعة عقلية بالتوحيد والحاكمية الإلهية لحركة البشر) فهي إذن منطلقة من المفهوم الأشمل للحرية، بينما مشروعية الحقوق عند الغربيين طالما انطلقت من نواتج القوة الفارضة لتداعياتها فهي قائمة على المفهوم الأبعد للإكراه، وهو مفهوم غير مرئي.

وإذا كان من المتفق عليه أنّ النص القرآني عبارة عن المقولات الدستورية التأطيرية، فإنّ العقل والمصلحة المؤيَّدة بالنظر العقلي والاجتهاد تعمل داخل أطر النص الدستورية ما سيجعل من أصول نظرية الحق الإسلامية أصولاً غير تاريخية بل النص والاجتهاد مرجعيّتان لملاحقة إيجاد جزئيات منظومة الحقوق متى تطلّب التطور بالتوازي مع حركة تطور الانسان والبيئة وأشكال السلطة وأشكال العلاقة بين الأمم وحكوماتها، وبين الأمم والمنظمات الدولية.

إذن، هيمنة الرؤية الكونية (الفلسفة العقائدية) على نمط المنظومة التشريعية فارق أساس لأية رؤية لقضايا حقوق الإنسان، وإن النص كما هو المؤسِّس للرؤية الكونية

فإنه ذاته المؤسِّس للمنظومة الحقوقية، فالمرجعية التشريعية واحدة، ولكن التراتبية الاشتقاقية متدرجة.

النص ← الفلسفة ← الفلسفة العقائدية ← الحقوق القانونية

الاجتهاد الحقوق ← الحقوق المدنية والسياسية والمالية والشخصية المصالح

ومن مجموع النصوص الحقوقية استقرأت المصالح التي قسمت الى الضرورية والحاجية والتحسينية والتي تشتق منها بحسب تجدد الوقائع، فليس بالضرورة أن نقف عند استقراءات عصر الشاطبي، طالما تمكنّا من الاستقراء، بحيث نستطيع أن نرى المقاصد التشريعية بوضوح لنلحق ـ بواسطة الاجتهاد ـ حلول الإشكاليات المتأزمة في العلاقات من المقاصد نفسها. فالرؤية الكونية (النص ـ المنهج الاجتهادي) والتفاعل مع الواقع وتطوراته تؤسِّس آليّات للمراجعة الدائمة للحالات المتأزِّمة حينما يستجد على سطح الحركة الاجتماعية واقع لا بد له من توصيف شرعي، وهنا تبرز مجموعة فوارق بين فلسفة حقوق الإنسان عند المسلمين، وفلسفة حقوق الإنسان في المشروع الغربي ومنها:

هل الموجِّه الأشمل للإنسان (العقيدة والنظام العام) أهم أو الحاجات الغريزية للإنسان هي الأهم؟ فعلى الأول: ترد قضية عُلوية هي حقّ حماية العقيدة على حق الحياة إذا نظرنا للموضوع وهو منحصر في حالة من التزاحم، لذلك فإنّ الجهاد مقدّم على حق الحياة، ومعاقبة محاولات زلزلة عقائد الناس والاساءة إلى تصوّراتهم الكونية مقدّم على حق الحياة، وعلى حرية التعبير وحرية التفكير وحرية الاعتقاد، كما يسوقها المشروع الغربي، فالعبثية واللاعقلانية وفوضى التصورات الفلسفية التي تدمر المجتمعات والحضارات والوجود وتصادر كلَّ الحقوق فيما بعد لا يمكن أن تُترك تحت ذريعة حرية التعبير والتفكير، فدفع مفاسدها مقدّم على حق الوجود الفردي للمتسبِّب بالعبث، وعلى هذا تُفهم أحكام الردّة والارتداد[١٠] في الفقه الإسلامي الذي

يثور الغرب في وجه أحكامه بشدة، وأحكام مكافحة الفساد الجنسي، وأحكام تطبيق (عقوبة الإعدام) في شأن الجرائم مع العمد[١١].

وهذا من توازن الحقوق والالتزامات، فالحريّات ليست حقوقاً لا نهائية، إنما هي حقوق على قدر الحاجة التكوينية الفطرية للإنسان وعليها أن لا تصطدم بالالتزامات المماثلة لها كاصطدام (حرية الإنسان الفرد مع حرية آخر) أو حرية الفرد مع حقوق المجتمع، أو حرية الإنسان مع حقوق الأجيال. فإفساد البيئة إذا تم تحت مفهوم الحرية والحق يؤدي إلى الدمار والإضرار بحقوق الأجيال فهو تمادٍ على حقوق أخرى لها نفس القدر من الاحترام، وهذه التوازنية تضبطها نظرية المقاصد التي ستكون مصدر إنارة حينما يسكت النص أو لا نجد سابقة إفتائية أو اجتهادية في ثنايا الخزين الثري للفقه الإسلامي.

وفلسفياً، نتلمس هيمنة العقيدة الإسلامية الكونية في آثارها على مديات الحقوق، فالاعتقاد عند المسلمين قائم على الاعتراف بالأديان السماوية السابقة جميعاً. وهذا الاعتراف التزام طبق في (أحكام غير المسلمين في مجتمع اسلامي) لكن يقابله حق المسلمين في اعتبار خاتمية الإسلام لا تعني إلا الاعتقاد بأن الإسلام احتوى عناصر الأديان الأخرى وأضاف لها وطورها انسجاماً واتساقاً مع حكمة الله وعلمه بتطور الكائن الانساني، فالإيمان بالإسلام إيمان بما في الأديان السابقة جميعاً وزيادة، والردة عن الإسلام إساءة لمنطق التقدم وعودة عن مرجعية متكاملة ذات أبعاد مستقبلية إلى مرجعية ماضوية تاريخية لا تقدّم للحاضر الوجود ولا تقدّم أية فوائد لا سيما وأن الإنسان متطور لذلك فالردّة أخطر من إيقاف حق التعبير وحرية الاعتقاد مطلقاً.

إن آلية المقاصد كمنهج لا توجد في المنظومات القانونية غير الإسلامية لأنّ قوانينها منفصلة عن هيمنة الرؤية الكونية، إن لم تكن ملفقة من هيمنات فلسفية متعددة. ولعل أبرز فائدة للمقاصد أنها أمارة تعزز فهم المجتهد للدليل[١٢] وتعين على تفهّم الوقائع والغوص في النصوص التي نعتقد بسبب أصل خاتمية الإسلام أنها (لفظ ثابت يشتمل

على معانٍ متعددة)[١٣] يكتشفها عقل المجتهد من خلال إنارة المقاصد لذلك العقل، وهذا يفسر لنا تعددية الآراء إزاء الوقائع فقد يحرّك مباح إلى واجب، ومندوب إلى واجب ومكروه إلى محرّم تبعاً لتغير الوقائع ومدخلية المقاصد والعناوين الثانوية.

إن الخلل الذي لم يعالج في رحم أيديولوجيا الغرب هو إشكالية التزاحم بين الحقوق بينما وضعت نظرية المقاصد قاعدة منهجية تنص على (أن لا يراعى تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي ولا يراعى حاجي ولا تحسيني إذا كان في مراعاة أحدهما إخلال بضروريّ)[١٤]. ونجد أيضاً أنّ من أبحاث نظرية التزاحم فقه العناوين الثانوية[١٥]. وكلُّ تلك يقدِّم لنا خبرة قانونية هائلة تتجسّد في المذكرات التفسيريّة للقانون، والأسباب الموجبة للتشريع. وإنّ وضع التعريفات الإجرائية في نظرية الحقوق الإسلامية عون منهجي ثالث لتلافي الخلل (إشكالية انعدام التوازن)، من ذلك مثلاً تحديدهم للمقاصد الضرورية بـ (ما تقوم عليها حياة الناس) وإذا كان الشاطبي قد حددها بخمسة (الدين، النفس، العقل، العرض، المال)، فهذه قراءة متقدّمة له في عصره، لكنّها لا تمنع قراءات استقرائية لعصرنا طالما أنّ التحديد الإجرائي لا يزال سليماً، وهكذا في المقاصد الحاجية والتحسينية. وقد ينتج عن استقراء معاصر أن نوجد أو نكتشف مرتبة رابعة مثل المقاصد المستقبلية، فمفهوم مقاصد النص مفهوم متحرِّك يتَّسق مع مظاهر التطور الحضاري والمدني للإنسان ومظاهر وتجليات الوعي وتقدم المعرفة.

حقوق الإنسان المعاصر ومرجعيات النص والمقاصد

كما لا يمكننا الانفصال عن هيمنة الرؤية الكونية على منظومة الحقوق لأنها مفروضة بقوة البرهان على العقل لا يمكننا التنازل أو الإعراض عن نظرية المقاصد لأنها أحد مسالك ربط الوقائع بالنص، لكن ما نُلفت النظر إليه أنّ العقل الاجتهادي الإسلامي يجب أن يتمعّن في دراسة الواقع (الاجتماعي والسياسي والعلمي والحضاري) والواقع الدولي و(إمكانيات الصراع والتنافس والتدافع بين القوى الدولية الفعلية) وهذا ما

يجب أن يدخل في نظريّةٍ معاصرة للمقاصد، ففهم الواقع فهماً دقيقاً أي فهم (موضوع الحكم) سيقود الإفتاء إلى تحقيق السمة العملية للفتوى أو الحكم التكليفي، ثم يحقّق السمة الإيجابية (إما دفع المفاسد أو جلب المصالح) وفي حالة التزاحم فدفع المفسدة مقدّم. ولأجل الإفادة نستعرض مجموعة حقوق على أساس هذا التنظير.

١ـ حق التعددية السياسية

إذا كان في التعددية الفلسفية مطلقاً خلاف بين المفكرين الإسلاميين يتركز المنكرون لها في عدم جواز الإقرار بالإلحاد أو الشرك والعبثية العقائدية، ففي التعددية الدينيّة في الرؤية الحقوقية الإسلامية توافق على جواز اكتساب (غير المسلم) حق المواطنة كاملاً في كيان سياسي إسلامي. ولعل أحكام الجزية يجب أن تُقرأ اليوم قراءة حضارية جديدة تراعي المقاصد والنص وجدوى التصوّر وجدوى التعامل مع الوضع المعاصر. وإذا كانت التعددية الدينية حقاً مثقلاً بالتزامات مضافة فإنّ حق التعددية السياسية (للاتجاهات الإسلامية داخل منظومتها) حق يلزمنا أن نتلمس عليه اتفاقاً وتوافقاً، وننقل هذا الاتفاق للتعددية الوطنية.

الأسس الفلسفيّة لحق التعدديّة السياسيّة في مشروع إسلامي

إذا لم نختلف على أن قراءات المفكرين للنص تراكمت لأربعة عشر قرناً حتى أصبحت تراثاً هائلاً، لا يمكن أن ننفصل عنه أو نعرض عن تأثيراته، وإذا كان المنطلق أي (المهيمن الفلسفي) هو خاتمية الإسلام ما يعني ضرورة مسايرة النص لتطور الإنسان المفتوح على الزمن، وإذا كان النص ثابتاً بلفظه مكتنزاً بمعانيه، واذا كانت المقاصد منهجية حركية ومتحركة، فإن الإمكان العقلي والفعلي للتعددية واضح وجليّ يتمظهر في أن الإسلام لا بد أن يقرأ قراءات متعددة، وقد حصل تاريخياً أن انبثقت عن تلك القراءات عشرات المدارس والاتجاهات عقيدياً ونظمياً ومنهجياً وسلوكياً، لذا فإن إلغاء ومصادرة (اجتهاد) ما أو مدرسة إسلامية موضوع غير ممكن، والإصرار على ذلك

يتعارض مع حقائق الأشياء ثم مع حقائق القرآن وهو (المصدر الأساس للمشروعية) على أن يقابله التزام مؤداه أن لا تعتقد مدرسة بأنها تمتلك الحقيقة كل الحقيقة لكي نتوصل بذلك إلى استبعاد قراءة الإسلام قراءة تاريخية ماضوية، لا تتعامل معه على أنه رسالة حضارية متجددة وقابلة لكي توجه الأوضاع المدنية المعاصرة بايجابية، فالاعتراف بالآخر (الإسلامي) والتكامل معه حق للآخر، والتزام على الذات، لذلك فالتكفير والتفسيق والرمي بالزندقة، والاتهام بالردة، وما يجري مجراها أساليب إقصائية علمتنا تجربتنا التاريخية أنها واحدة من أسباب انهيار عناصر القوة الحضارية للكيان الاسلامي.

ويبدأ حق التعددية أسرياً بمنهج تربوي يضع الثوابت وينفتح على التداعيات، ويبدأ تعليمياً في أن يكون الدرس الأول صالة للآراء المتعددة ولكن الأرجح والراجح ما يعززه دليل النص، أو المقاصد، أو العقل، أو الواقع، أو التجربة الاجتماعية المتكررة والثابتة وهذا لا يتم ما لم تسع (المناهج المدرسية) لإدانة كل محركات الكراهية بسبب العنصر أو الدين، المذهب، الانحدار... الخ.

ويتطور مسار صنع التعددية حينما تشجع المحاضرة الجامعية تعدد الوجهات الفكرية (داخل أطر الثوابت)، وتسمح بالتعبير عن هذه الوجهات المتعددة مقابل الالتزام باحترام الرأي الآخر، والتعامل معه على أنه يحمل جزءاً من الحقيقة، وممارسة الحوار والدليلية وفق صياغات عالية السمو[١٦] وصولاً إلى أن تنعكس ثقافة التعددية فيما بعد على الممارسة الاجتماعية لبناء الأمة والوطن والمؤسسات المدنية بتعددية السبل والمسالك طالما عززت بالأدلة العلمية على الصالح والأصلح، وهنا لا بد من تقليل إن لم نستطع إزالة أي تعسف للسلطات السياسية والمعرفية، أو تقليل التعامل التبجيلي والقداسوي للأفكار والاشخاص والاجتهادات، ولا بد من تحريم استخدام العنف كوسيلة لفرض الايديولوجيا، ولا بد من الالتزام بمقتضى الدستور على أن يقر ويكفل حق الاجتهاد ويحدد ميدانه ومدياته).

ويؤيد هذا:

ـ من النص: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمْ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[١٧].

ـ ومن الاجتهاد: أن جوهر وأصل وجوده بل مشروعية وجوده تفرض مشروعية التعددية لأنه استنباط واستفادة من (النص، العقل، الواقع) بما لا بد فيه من تعدد للآراء.

ـ ومن المقاصد أنه بتوازنية (نظرية للتعددية) توجد الحرية ويزدهر الإبداع وبإلغائها سيكون الإكراه والعنف والعنف المضاد والهدر النفسي والثقافي والاقتصادي.

ـ ومن جدوى الفتوى في فهم دقيق للواقع أن دفع العنف دفع للمفسدة وتهيئة المسرح للدعوة. وإذا تمت واستطالت ثقافة التعددية وتحول حق التعددية من حيز النظرية الى الفعل نتج عنها حق التفكير وحق البحث العلمي الحر وحق التعبير وحق النقد وحق المشاركة في البناء، لينطلق جيل التعددية من تعددية الداخل، الى تعددية منفتحة على العالم فتلج الأمة واثقة في ممارسة حوار الثقافات وحوار الأديان وتكامل الحضارات تاريخياً ومعاصرة حواراً عمودياً (نقد التراث) وأفقياً (تكامل الحضارات).

ومع القناعة بالتعددية تختفي النظريات التي تفتقد الى المضمون الأرقى وتختفي الشخصيات التي لا تمتلك عطاءً فاعلاً وتختفي الظواهر التي لا تنتج عنها دالة التطور. وفي انحسارها فقط مصالح هائلة المعطيات، ومع القناعة بالتعددية وممارستها تتحول الطاقات والامكانيات من النشاط السالب الذي تهدر به الموارد والامكانيات ومنها (ممارسات مجتمعات العنف) الى مجتمع بنّاء تقفز قدراته في البناء قفزات نوعية، فمع التعددية يتحقق الأمن الاجتماعي، ومعها تزدهر القدرات الاقتصادية وتتطور التجربة السياسية، وتتعقلن الثقافة وتترصن الهوية الحضارية. فالحقوق الطبيعية الفطرية للإنسان هي (الأمن، الازدهار، التقدم) وهذه الحقوق تحققها التعددية، وحينما

يتسالم العقل على (حسنها) فهي حسنةٌ شرعاً[١٨]، ويعزز هذا أنّ النص والاجتهاد والمقاصد وجدوى استشراف الفتوى للحاضر ومتطلباته والمستقبل ومستلزماته كل تلك المرجعيات تسند وجهة التعددية نظريةً وتطبيقاً.

وهذه الحقوق (الفطرية التي اكتسبت المشروعية القانونية) كحقوق ملزمة (للطالب الجامعي) لا بد أن تتدخل عناصر التعليم الجامعي للإيفاء بها وهي (الاستاذ، المحاضرة، المقرر العلمي، والنشاط العام، والقيم والممارسات السلوكية داخل الجامعة). ولا بد أن ينعكس كل ذلك في لوائحها وأعرافها وتقاليدها الجامعية[١٩].

٢ـ حق الحياة:

إذا كان الفقه الغربي للحقوق يعد الحياة هبة الطبيعة (التي لا حقوق لها) في منظومته فإن الإسلام يقرر أن الحياة هبة الله وأمانة الإنسان، فهي حق للإنسان على الله تعالى، والالتزام بحفظها وحمايتها مسؤولية الانسان، فلا يحق لأحد ـ غير الله ـ حرمان الانسان من الحياة إلا وفقاً لحكم شرعي قاطع الصدور وقطعي الدلالة أي إن قوة الدليل يجب أن تتناسب مع قداسة الواهب للحياة (الله)، لذلك يعد القتل من الجرائم الكبرى التي تترتب عليها عقوبات جمة (دنيوية وأخروية).

بل إن حق الحياة للفرد يساوي في الثقل الأخلاقي حق (الحياة: كنوع) ففي قوله تعالى: {مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً}، وشاهد على ذلك حرمان الإنسان من الحياة يحصل بالحروب وفي هذا نجد أن (نظرية الإسلام الدفاعية) تضع عشرات القيود لحماية حق الحياة في مجموعة أحكام وأخلاقيات الحرب، ويحصل أثناء التمرد والعصيان المسلح (البغي على دولة دستورية شرعية). وتجد في معالجة الاسلام المخففة للعقوبات السالبة للحياة منافذ عدة للتخفيف ومخارج عدة لكي لا يضطر القضاء للحكم بحرمان الباغي من الحياة. كما يرد حكم الإعدام في أحكام العقوبات الجنائية ومنها القصاص، وجريمة زنا المحصن، والردة. أما القصاص

فله بدائل (كالدية والعفو)، وللزنا شروط ومقدمات يصعب توفرها كحيثيات للحكم. وقد تقدم موضوع الردة ومعالجاتنا للرؤية الإسلامية له، وفوق كل ذلك صلاحية ولي الامر في الاعفاء والتأجيل وإعمال نواتج التوبة. ووفق هذه الدستورية الصارمة نجد أن (عقوبة الإعدام) أو عقوبة الحرمان من الحياة في أضيق صورها وهذا ما يقلل من ممارسات حرمان الانسان من الحياة بل يجعله شبه المنعدم، فإذا كان الأمر على هذا التوصيف القانوني وبهذا الحرص على حق الحياة، فإن أي تأويل متعصّب أو متطرف للنصوص يستبيح حق الحياة يجب أن تؤشّره الثقافة الجامعية أو ثقافة المجتمع بأنه من نواتج رؤية ظلامية لا يدعمها النص الاسلامي ولا المقاصد الشرعية ولا الاجتهاد السليم. إن هذا الاستنتاج يلغي من الواقع المصمم على أساس الإسلام أية ثغرة أو نافذة تفرض الدوغماتية ظلاميتها بالتساهل في حماية وقدسية حق الحياة. ويتفرع عن هذا الحق: حق الفرد، وحق المجتمع في التمتع بالأمن والشعور بالطمأنينة وأن لا ينتاب الإنسان أي قلق على حياته وحياة أسرته ومجتمعه، وعلى الدولة أن تكفل هذا الحق، كما على التشكيلات المدنية أن تكفله أيضاً، وتحرّم شرعاً وعقلاً كل الممارسات السياسية والدينية التي تتوسل إلى أهدافها بوسائل القتل بصورة عامة، ناهيك عن القتل العشوائي للمتهم والبريء، أو ارتهان الانسان والمساومة على حياته أو ابتزاز ذويه مقابل هذا الحق الذي لا يتصرف به القانون أو السلطة الا في حالات نادرة ومقننة تقنيناً يصعب معه تكامل القرار القضائي. ومن جهة الفقه الجنائي الاسلامي، فإن قاعدة (درء الحدود بالشبهات) التي هي اصل لحق المتهم بأن يفسر الشك والشبهة لمصلحة البراءة وليس للادانة فإنه باب من ابواب تضييق سلطة القضاء على حق الحياة.

كما يتفرع عن هذا الحق الكلي حق الإنسان في أن يعيش في بيئة نظيفة غير ملوثة بكل أشكال التلوث وهي ـ كما هو معلوم ـ التزام الدولة والمجتمع ومؤسساته المدنية وكذلك مسؤولية الأفراد لذلك يتوجب أن يُدرس (فقه البيئة) كواحد من

مباحث الفقه المعاصر لأن حق الإنسان في بيئة سليمة حق مكتسب، تتوزع الالتزامات عنه على عدة تشكيلات (الدستور، البرلمان والسلطة التنفيذية، والقضاء، والثقافة، ومؤسسات الوعي الاجتماعي، والمؤسسات المدنية والأفراد)، ويتناول حيزاً مهماً من الدراسات الجغرافية والصحية والشرعية والقانونية والإعلام، والطاقة، والهندسة، وتشترك التخصصات الجامعية شراكة صميمية في خلق وتحقيق الالتزام بهذا الحق. وفي الشرع الإسلامي عشرات بل مئات الشواهد والنصوص التي تفرض هذا الحق على شرائح الالتزام به، لأنه مرتبط بحق الحياة.

ومما يتفرع عن حق الحياة: حق العلاج المجاني والضمان الصحي للناس بالتناسب مع قضايا الأجور والأسعار، فكلما كانت الأجور منخفضة توجب على الدولة أن لا تفرط بحق حياة الفقراء الذين لا يستطيعون سداد نفقات العلاج. ولم يتوقف الأمر على الطب العلاجي، بل لا بد من توفير مستلزمات العلاج الوقائي الذي يقلل من كلف العلاج السريري ويقلل من الهدر البشري ونسب التردي الصحي.

وحينما ندرك أن طبيعة الوضع الدولي، والامكان المتكرر لحصول الكوارث، فإن للفرد كامل الحق في حمايته من الكوارث وتجنب آثارها أياً كانت، لذلك فمن حق (الإنسان) عموماً المطالبة بإنهاء موضوع التسلح بأسلحة الدمار الشامل والالتزام الفعلي الصادق بهذا الحظر لكل حكومات العالم وإنهاء المظاهر المسلحة في المجتمعات المدنية.

ومن تفريعات حق الحياة: حق الانسان في توفر الغذاء السليم الصالح للاستهلاك البشري، وكفالة الدولة للبطالة وحق الفرد على الدولة في إجراء تنمية اقتصادية تمنع أو تقلل كوارث الفقر وسوء التغذية، وذلك برفع معدلات الزيادة في انتاجية العمل واستغلال الطاقات البشرية بزيادة وتعميق وتطوير التأهيل العلمي والمهني والتشديد على المواصفات القياسية للمنتجات الاستهلاكية[٢٠].

إن الفقه الإسلامي معنيّ بأن يقرر هذه الحقوق ويضمن مصداقية تطبيقها من خلال

الرقابة الدستورية على تشريع القوانين، والرقابة التشريعية على تنفيذ القوانين، والرقابة الوطنية الشاملة على أداء وسائل الإعلام ومنع أية دعاية للتعصب والحروب والكراهية والاشتباكات المسلحة وأية دعاية لايديولوجيات التطهير العرقي والمذهبي والديني لارتباط ذلك كله بحق الحياة.

وهذا لا يتم إلا اذا تبنت الجامعات بإصرار تعميق هذه القيم في نفوس وعقول وضمائر طلبتها لكي تتحول المعرفة هذه الى وعي ويتحول الوعي الى قيم فاعلة وقوية ويرسم السلوك تبعاً لتلك القيم. والذي أعتقده أن المنظومة العقائدية الاسلامية أقدر من الفلسفات الغربية على إنتاج مثل هذه النماذج من الهرميات القيمية.

٣. حق العقلانية :

ربما حسمت قضية أن الانسان كائن مفكر حسماً فلسفياً ومعرفياً وبايولوجياً. وللعقل إطلاقان: الأول: كونه الأداة البايولوجية التي يفكر الانسان بواسطتها والثاني: التراكم المعرفي من التراث الوطني الذي يشكل القيم الفاعلة[٢١].

والاطلاق الثاني: يقتضي القول بأن العقل المعرفي يصوغه التراث وتحدده الهوية العقائدية، فأصبح التراث مرجعية العقل او الحلقة الرابطة بين إنتاج الموقف، وإشكاليات الواقع (الأفكار، الأشياء، الأشخاص) لذلك ينتج عن هذا التزاوج حقين أحدهما ضرورة حماية التراث وتحصين الهوية الحضارية، وثانيهما حق الأجيال في محاكمة هذا التراث ونقده وتصويبه والإفادة من جزيئاته المتحركة، وكذلك حقه في إعادة إنتاجه وتحديث خطابه وإيجاد معياريات نقده[٢٢].

وهذا لا يتم إلا إذا استوفى الإنسان حقه في التعلم (كماً ونوعاً)، أي اكتساب المعرفة، والتنمية العقلية البرهانية، والجامعات هي المراكز الأكثر تحملاً للمسؤولية في هذا لأنها مؤسسات (ممنهجة)، تعاونها في ذلك ثقافة المسجد والإعلام وغيرها من مؤسسات خلق الوعي.

وإذا كان مصطلح ومفهوم أسلمة المعرفة (محاولة إعادة ترتيب العلوم الانسانية على أساس قيم التوحيد التنويرية) فإن الربط بين تعلم واكتساب مهارات التقنية التطبيقية وكيفية استخدامها ـ إنسانياً ـ يعد بدرجة الاهتمام بأسلمة علم الاقتصاد أو الاجتماع أو نظرية المعرفة، لذلك من حق الفرد على المؤسسات الجامعة أن تعلمه كيف يتحسس عقلانياً وجود الظواهر والاشكاليات تحسساً مبكراً لئلا تتفاقم آثارها وكيف يتعامل معها علمياً وعقلانياً وموضوعياً، وكيف يحول أبحاثه إلى مشاريع لتحسين الأوضاع العامة للمجتمع، وعلى هذا ينبغي أن تتوجه الأبحاث ـ بأية مستوى ـ توجهاً صحيحاً إلى مشاكل المجتمع محاولة حلها وتطوير أداء الكفاءات في فك عقد ارتباطاتها وإعادة الارتباط بما يحقق إنتاجية عقلية وتجريبية وتقنية واستخدامية عالية.

إن أسوأ ما في تشكلنا التاريخي هو العزوف عن الاجتهاد، الذي جعله الله قرين كتابه الكريم وحث عليه، فقد ضيقهُ فهمنا في مجال (الفقه)، في حين كان ينبغي أن يترسخ في كل العلوم، فالعلوم جمعياً تحتاج إلى خلق المجتهدين في نطاقها، وحينما أغلق بقرار سلطاني في القرن السابع ضيعناه حتى في أضيق نطاقه.

والآن ينبغي للجامعات في عالمنا الإسلامي أن تسعى نحو تمهيد الارضية لممارسة الاجتهاد في اختصاصات المعرفة كافة، وأن يؤسس لها حق التمتع بمزايا الابتكار العلمي، فيكون الاجتهاد مصطلحاً جامعاً لقضايا الابداع، وعلى هذه الخلفية لا بد أن تحترم الحقوق الفكرية.

وحتى نسعى نحو اكتشاف نقطة التوازن بين حق الإنسان في حماية تكونه التاريخي من الاغتراب والاستلاب، وبين ضرورة الانفتاح على الانجازات المعرفية والمنهجية للامم لا بد من سن وتشريع حق الإنسان في التفكير بلا قيود، وحقه في المساءلة بلا حدود، وحقه في الحوار بلا كوابح ولا سلطات معرفية قامعة إذا وفرت الجامعات للاكاديمي معرفة المبادىء العلمية والأخلاقية للحوار، ومرسته عليها بالحياة الجامعية نفسها، فلا

بد من تأسيس وتطوير وتطبيق (برهانية التخاطب) ولا بد من تأسيس وتطبيق وتطوير الحقوق في الفكر والدين والمذهب والاتجاه السياسي، ولا يجوز مطلقاً أن يتعرض أحد للإكراه لكي يعتنق فكرة ما، ولا تقيد هذه الحقوق إلا بنص دستوري.

إن اتجاهات المعرفة الجامعية حالياً يجب ان تمازج بين الحقوق والوعي والتقنيات والهاجس الإنساني، والتجريب والعقلانية، والتراث القابل للنقد والمعاصرة بخطاب برهاني.

إن واجب الجامعات حالياً أن توجد إنكاراً نفسياً يصل إلى حد الاستياء من ممارسة العنف، والدجل، والخرافة، والعقل الأسطوري والكارزميات، والشعاراتية، وفقدان المضمون والانكفاء على الذات، والاغتراب الاستلابي باكتشاف حقيقة التوازن.

٤ ـ حق الفرد في مجتمع مدني

أحكم التطور الحضاري الطوق على المجتمعات البدوية، وتقلصت أعراف الريف واتجه النمطان نحو المدينة بنظامها الاجتماعي والمعماري والمؤسساتي. ولا تزال بقية شكوك تتجه نحو تصور التصادم مع مفهوم المجتمع المدني على خلفية أنه نقيض المجتمع الديني استناداً الى النزاع بين الكنيسة والمدينة الأوروبية نقلاً لهذه الاشكاليات من رحم التجربة الأوروبية نقلاً تسطيحياً الى التجربة الاجتماعية للمجتمعات الاسلامية.

إلا أننا نعتقد بعد التعرف إلى أصول التكون الفلسفي لمصطلح المجتمع المدني أنه عبارة عن آلية تنظيمية وليس فلسفة عقائدية حتى يتصور فيها التقاطع، فالمدنية تشكل جديد لمجتمع إنساني يختلف عن (البداوة والأرياف) ويحتاج هذا التشكل الى مؤسسات يخلقها أفراد المجتمع نفسه خارج هيمنة السلطة التنفيذية. وتؤسس هذه المؤسسات على أساس حرية اتخاذ القرارات التكاملية مع الحكومة المركزية أو المحلية لتقديم المنافع للمجتمع، ومن تلك التجمعات المهنية والفكرية والروابط والاتحادات والنقابات.

وبالتكامل ذاك تسعى الى تقييد سلطة الدولة من خلال تحسين طرق الحكم وأساليب الإدارة وترشيد القرار والتوازن بين قوى المجتمع وقوى الدولة على أمل الوصول إلى تطبيق مشروع تحديثي وحضاري من خلال المبادرة والمساندة والرقابة، وبتوفر الاعتراف بهذه المؤسسات يكون للمجتمع حماية دستورية فلا تصبح قوى عزلاء أمام قوة الدولة، ولا تكون الدولة مجرد سلطة حاكمة إنما طاقة ايجابية للارتقاء[٢٣].

إن هذا الحق لا يخرج من حيز التأمل النظري إلا إذا فكرت النخبة الجامعية في بناء مضمون ثقافي لمؤسسات المجتمع المدني يعتمد على إمكان المشاركة لكل مواطن بإدارة مجتمعه، وممارسة التحديث الحضاري والمدني.

وأول مؤسسات المجتمع المدني الأسرة فلا بد من قراءة متوازنة لأحكام الاسرة وإعادة قراءة لفقه المرأة وتخليص هذا الفقه من الاسقاطات الاجتماعية البائدة، مثال ذلك المغالاة في الحجاب (النقاب)، ومنعها من ممارسة العمل، والمشاركة السياسية والثقافية، وتقليل الحساسية إزاء تصرف المرأة بوصفها كائناً إنسانياً له نزوعاته الانسانية، وخلق المرونة في تسهيل الطبيعة التعاقدية للعلاقة بين الرجل والمرأة على أساس الزواج الشرعي، فلا تتدخل الأسرة إلا بالتوجيه والإقناع فليس للأسرة سلطة قانونية في سلب المرأة حقها التعاقدي في مجالات العمل المدني، أو الأحوال الشخصية، أو الدستورية، لكن مقابل الالتزام الشديد بمنع الجرائم الجنسية والاخلاقية، أو الاعتداء على الحقوق التعاقدية للزوجين. إنّ المرأة حالياً تحتاج إلى حماية المجتمع من النزعة الأبوية والذكورية غير المستندة إلى قانون، وتحتاج إلى حماية القانون لها، بالتشريع لبيئة جنسية سليمة وصالحة لحماية النسل من ذلك الإقرار بحق الدولة في تشجيع تحديد النسل وتحسينه ووضع البرامج للرعاية الأسرية للأولاد في سن ما قبل المدرسة، وإيجاد ثقافة أسرية تتضح فيها الحقوق والواجبات، لأنّ الأطفال شخوص المستقبل القريب وهم الذين سيرثون كل إنجازات الجيل الأسبق فلا بد من تأهيلهم

لحمل الأمانة، لذلك لا بد من إعادة قراءة عناية منظومة الحقوق الإسلامية بالطفل لا سيما (من تعرّض إلى فقدان أحد الأبوين أو كليهما لأي سبب)، لتأكيد مقاصد الشريعة للنزعة التقدمية المستقبلية في الإسلام.

وكذلك سن وتشريع حقوق الشباب من التأهيل النفسي إلى العلمي والمهني إلى التأهيل للمشاركة السياسية الايجابية الواعية والمنظمة والمعطاءة إلى تهيئة الفرص لاستثمار طاقاتهم في مختلف القطاعات، لأن حشرهم في فرص القطاع الوظيفي إشكالية نفسية ومهنية كبرى، فلا بد من فك الارتباط بين التعليم وقطاع العمل فالتعليم والتأهيل ملكة وقدرة، يمكن توظيفها في قطاعات العمل كافة. فكلما سنحت الفرص للشباب أن يتعلّموا من الجيل الأسبق ـ بأخلاقية عالية ـ وشجّعوا على ممارسة مهام الخط الاجتماعي الثاني كلما كانت صورة الغد أفضل وذلك باكتشاف نقطة التوازن بين حقهم في المشاركة والتزامهم بأخلاقية احترام الجيل الأسبق.

٥ـ الحقوق المالية

المال عصب الحياة، والنفس الإنسانية مخلوقة على نزعة الاستئثار. إنّ نقطة التوازن بين الزهد السلبي، والاستئثار السلبي تقوم على فلسفة الاستخلاف (المال ملك الله)، والإنسان مستخلف والكون مسخر. وقد وفر التراث لائحة اكتساب الثروة، ونص الدستور الاسلامي على قداسة الملكية وحمايتها، إلا أن الخلل الذي نعيشه أن التصور النفسي والشرعي لمدى القدسية للمال العام أقل من مدى قداسة المال الخاص. وهذه الإشكالية مهملة في البناء الجامعي وحتى البناء الديني بل بعض القراءات الدينية تمنح (الشرعية) لانتهاك المال العام أو استباحته وتقلّل من أعباء الوظيفة الاجتماعية على المال الخاص.

فالمال العام كما يلزم أن يُصان من الأفراد يجب أن يُصان من السلطة، والحقوق المترتبة على المال الخاص كما هي معيار الالتزام، فمصارفها وأولياء الصرف عليها مسؤولون أمام المجتمع في كيفية إنفاقها، لذلك فحق المواطن في الاستثمار المشروع

حق دستوري. وعلى الدولة أن تمنع حتى في حالات التزاحم الاستثمار الاجنبي إذا أضر في حقوق الاستثمار الوطني إن لم تشجع الأخير.

ومن حق المواطن على الدولة ألا تنتهج سياسة التضخم النقدي، ولا بد من مراجعة دقيقة لمعادلة التوازن بين الأجور والأسعار.

ومن الحقوق المالية حق الإبداع والملكية الفكرية وحق إنشاء المؤسسات المصرفية، ومؤسسات تشغيل المدخرات وحمايتها من العسف الضريبي، وتنقية السوق من مشكلات الاستغلال والاحتكار والغش، وفقدان المميزات القياسية للسلعة.

ومن حق المواطن ألا تساهم الدولة ومؤسساتها في غض المتابعة عن الرشوة والابتزاز والمساومات غير الشرعية حماية لحق الإنسان في التصرف بأمواله، كما أن من حقه أن تتوفر له قاعدة بيانات للاستثمار وهذه كلها حقوق مهملة في التأسيس النظري لمنظومة الحقوق.

الخاتمة

ظهر من بنود المشروع وطبقاً للنصوص والاجتهادات والمقاصد: أن الإسلام مشروع حضاري تتعاضد في تركيبه الرؤية الفلسفية الكونية والمنظومة الحقوقية والمعايير الأخلاقية، تعاضداً لا يفكك، يعكس الرؤى الغريبة التي غالباً ما تنفصل عنها الرؤيا الكونية.

ومن ميزات المشروع الاسلامي: انه يعتمد على درجة من الثوابت (في النصوص، والمقاصد) بحيث لا يدع مجالاً للانفعال بالتطورات ما يلغي ضوابط هذه الثوابت على العقل والسلوك، فوضع المقاصد الضرورية الثابتة والحاجية والتحسينية بصورة متحركة يعبر عن السمة التقدمية المستقبلية في المشروع الإسلامي لصالح الإنسان.

وإذا كان الغرب يجعل التعددية المشروعة ضمن (مصالحه الوطنية والاقليمية) ولا

يسمح بتعددية تنال من جوهر تلك المصالح، ويسمح أن تتغير تبعاً لتغير المصالح فهي عرضة للتغيير، فإن المشروع الإسلامي جعل التعددية مشروعة طالما هي في نطاق ثوابته العقلية التي أمضاها الشرع والعقل فلو نزعنا عنها إمضاء الشرع فلا يؤيدها العقل مطلقاً بصرف النظر عن أيديولوجية ذلك العقل.

وإذا كان حق الحياة حقاً مقدساً عند المسلمين، فإن قداسته تشملهم وتشمل غيرهم على حد سواء، فحق الحياة للإنسان مطلقاً مصون في الشرع الاسلامي، أما حق الحياة في النظرية الغربية لحقوق الإنسان المدون فقد دلت مصاديق وتجارب كثيرة على أن المرتكز الذهني مؤسس على أسس عنصرية لا تعطي حق الحياة للانسان غير الغربي أهمية معتبرة، إلا بالقدر الذي توجبه الضواغط كالاعلام، والرأي العام، وسياسات الأحزاب المتنافسة على السلطة، وربما توفر الكيانات الغربية الأمن لمواطنيها لكن على حساب مصادرة أمن الشعوب المستضعفة واستعمال العقوبة الجماعية والاستعمال المفرط للقوة تحت طائل ما يسمى بـ(مكافحة الإرهاب) تحقيقاً لأمن (النادي المسيحي الغربي). ومثل ذلك في موضوع البيئة فإن الإفراط في الصناعات ذات العوادم وصناعات الأسلحة ووسائل التدمير والمشعات ودفن النفايات الاشعاعية في عالم دول الهامش دل على أن رؤية الغرب لبيئة نظيفة رؤية ناقصة وانكفائية في حين أن قضية البيئة في التصور الإسلامي قضية غير قابلة للتجزئة والتفكيك.

وفي جانب حفظ العقل، فالممارسة التطبيقية الغربية لا تستطيع أن تنكر أن وسائلها الإعلامية أصبحت وسيلة للتضليل وخلط المفاهيم وتزييف الحقائق وغمط الفضائل، وكذلك ما نلحظه من تسخير التقنيات المعلوماتية لأغراض استخباراتية، وكطرق فعالة في الغزو الثقافي، وتصديع الهوية الحضارية وتضييع تراث الأمم، وامتلاك ما تجده صالحاً لمتاحفها، وإغلاق الطرق لنقل المعرفة والعلم على دول الهامش، وإيجاد فاصلة بين شعوبهم وشعوب الدول المتخلفة في حلقات التقنية، والتطور المدني.

وقد ظهر أن تعطيل تفعيل قضية الاجتهاد والإبداع بتشجيع القوى الظلامية سراً، ومحاربتها علناً متى ما اتجهت بظلاميتها إلى الغرب، فما دامت تمارس ثقافة التخلف في بلدانها فهي محط رعاية وحماية من الغرب، ومتى تطلعت إلى ممارسة تضر مصالح الغرب في بلدانها أو بلدان الغرب هوجمت بقسوة مع بيئاتها الاجتماعية كافة هجوماً شاملاً لا يفرق بين الناس، ومع هذه الوسائل تدفع بالاتجاه التغريبي إلى حد القطيعة الكاملة مع التراث الوطني، بحيث توجد (مجاميع) تدعو إلى الانفصال النفسي والمنهجي والثقافي مع الصيرورة الحضارية لتلك الأمم ومهاجمة إشكال سلطة التراث لكي تتذرع هذه السلطة دائماً لتمد عسفها بأنها مستهدفة من الغرب وتقمع الآلة الغربية السرية كل نزعة مستنيرة حوارية برهانية الخطاب بوسائل غاية في الابتكار والسرية تطبيقاً لنظرية صدام الحضارات.

أما في جانب (حقوق المرأة) فإن الغرب يعاني من انفلات لا يمكن إعادة السيطرة عليه أزاء تنظيم المجتمع على وفق المؤهلات الفطرية للإنسان رجلاً أو امرأة بما يؤدي إلى تفكك الأسرة، وما يترتب على ذلك من أمراض اجتماعية ومشكلات إنسانية غاية في الخطورة مثل التشرد والإدمان والجريمة، وقد أدى ذلك إلى تعميق الفردانية في التصور والسلوك، وانتشار الأمراض النفسية وبيئات الانحراف بمختلف أشكاله. وتحاول أمريكا وأوروبا نقل هذه المشكلات لمجتمعاتنا.

أما المال: فإن الحقوق المالية يحددها السوق والقدرة على الاستهلاك، وما العلاجات للنتائج السلبية الحاصلة في أوروبا إلا بسبب ضغط المعارضة السياسية (للحزب الحاكم) وليس بسبب مقتضى المبادئ النظرية التي تؤمن بها الدولة. لذلك نحن بحاجة إلى أن نفهم مشروعنا الحضاري من خلال تمكين الجيل من فهم الحقوق المكتسبة ونفهم المشروع الغربي ونأخذ منه ما يعمّد مشروعنا، ونبشر الغرب بمشروعنا لاعتقادنا أن حضارته على حافات التصدع وإن البديل هو المشروع

الإسلامي الحضاري لحقوق الإنسان.

لا يختلف اثنان حول أهمية حقوق الإنسان والدور الفاعل لتلك الحقوق إلا أن القبول بها لا يستلزم القبول بالأسس الفلسفية الأوروبية حصراً لتلك الحقوق.

إن القبول بعالمية حقوق الإنسان لا يسوغ تعميم ثقافة غربية أحادية المنشأ على العالم بأسره، وفرض قيمها واعتباراتها وجعلها مقياساً للحقيقة ومعياراً للتقدم. كما لا يمكن التمسك الانكفائي بالخصوصية الثقافية حتى تصادر بعض حقوق الإنسان تحت تلك الذريعة بتفسير الحقوق الأساسية تفسيراً إيديولوجياً ظلامياً على أننا يجب أن لا نهمل أية لائحة لحقوق الإنسان، بشرط أن ندرسها غير منفصلة عن السياق التاريخي والاجتماعي والاقتصادي التي ولدت فيه.

إن الجامعات في العالم الإسلامي هي المعنية بصورة أساسية في تنوير العقل الشبابي بهذه الحقوق وتمكينها من التدرب على استيفائها بالوسائل الحضارية. على برنامج مخطط ومدروس بعناية فائقة، بحيث يعد التأهيل نفسياً ومعرفياً ومنهجياً وحقوقياً مسؤولية الجامعات بالتساند مع مؤسسات المجتمع المدني لذلك يتوجب على التعليم الجامعي أن يفكر بإبداع ويطبق بعناية ويتأكد من مخرجات التفكير والتطبيق رصد السلوكيات على شرائح الطلبة أثناء الدراسة وبعدها. بالمتابعة العلمية المعروفة

الهوامش

---

١) صومئيل هنتنغتون : صدام الحضارات : ص١١٧
٢) فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ ص ٧٩
٣) صومئيل هنتنغتون : صدام الحضارات : ص١٢٠
٤) أ.د عبد الامير زاهد : الخطاب العلماني بحث منشور في مجلة المنهاج العدد ١٧ ص١١٢

٥) أ.د عبد الامير زاهد : ازقة المشروع الحضاري المعاصر بحث في المؤتمر الفلسفي العربي الثالث شباط ٢٠٠٣ . بيت الحكمة / بغداد ص ١٧٠

٦) احمد فهمي ابو سنة : نظرية الحق في الفقه الاسلامي ص ٢١

٧) م . ن ص ٢٢

٨) عبد الجبار السبهاني : نظرية الاستخلاف رسالة ماجستير ١٩٨٦ ص ٨٦

٩) السيد محمد باقر الصدر : مقدمة الفتاوى الواضحة ص ١١

١٠) أ.د عبد الامير زاهد : قراءة اصولية في فقه السيد الخوئي أحكام الردة المؤتمر العالمي للسيد الخوئي ، بحث منشور في حولية المنتدى

١١) مصطلح العود : أي عودة المجرم المعاقب الى ارتكاب الجريمة نفسها بعد العقوبة

١٢) عبد الوهاب خلاف : أصول الفقة ص ٦٦

١٣) أ.د عبد الامير زاهد : مقاربة في مفهوم التأويل بحث منشور في مجلة مركز دراسات الكوفة العدد ١٧ ص١٨

١٤) الشاطبي : الموافقات في الشريعة ج٣ ص٢٧

١٥) حمود بهية : فقه العنوان الثانوي _ أطروحة دكتوراه ٢٠١٠ ص ٩٨

١٦) جامعة الخليج : ندوة التصورات المستقبلية ١٩٨٥ ص ٣٢٠

١٧) سورة الزمر / ١٨

١٨) محمد شريف احمد : فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين ص ١١٨

١٩) جامعة الخليج : ندوة التصورات المستقبلية ص٣٢٥

٢٠) م . ن ص ٣٢٧

٢١) محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي ص ٢١٢

٢٢) أ.د عبد الامير زاهد : أزمة المشروع الحضاري ص ١٧٥

٢٣) أ.د عبد الامير زاهد : الاسلام ونظرية المجتمع المدني بحث منشور في حولية المنتدى العدد ٧ السنة الثانية ص ٨٧.

المنهج الفلسفي لصدر الدين الشيرازي

الدكتور الشيخ مظاهر شهراني(*)

مقدمة

من المسائل المهمة في الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي البحث حول منهجها. وتطرح هنا أسئلة عديدة منها: هل منهج ملا صدرا منهج عرفاني أو كلامي أو عقلي؟ وهل هو صوفي؟ أو أنَّ منهجه مركب من المناهج العرفانية والفلسفية والكلامية معاً؟ كما يتصور بعض الباحثين وأساتذة الفلسفة في البلاد العربية المتخرجين من الجامعات الأوروبية والغربية أنَّه كان صوفياً في العصر الصفوي. يعتبر المؤمنون بفلسفة الشيرازي الذاهبون في مذهبه، عندما يتحدثون عن نهجه، أنَّ منهجه عبارة عن المزج بين مناهج الفكر الفلسفي والعرفاني والكلامي لمن سبقه، ويعتقد بعضهم الآخر بأنَّه توليفي، وهذا كله على نحو الإجمال.

بناء عليه وجدنا من الضروري، بل الواجب البحث حول منهج ملاً صدرا ليكون

(*) باحث، من ايران.

جواباً واضحاً للأسئلة المذكورة أعلاه، لذلك سنقوم بالتعريف بالمناهج العرفانية والكلامية والاستدلالية والبرهانية، ثم نستنتج النتيجة المطلوبة ونشير إلى الجو الحاكم في عصر ملاً صدرا.

١ـ المنهج العرفاني

إنَّ العرفان الإسلامي[١] نظام معرفي، وموضوعه الوجود المطلق، ومعرفة حقائق الأشياء ومعرفة الله تعالى على وجه خاص. وهدفه الفناء في الله تعالى والوصول إلى الحقيقة بوسيلة القلب الذي هو مركز العواطف والأحاسيس[٢]. وليس كفلسفة العلوم[٣] التي تبحث فيها الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وأصولها العامة، وليس كالابستمولوجيا[٤] التي ترادف في الانكليزية اصطلاح نظرية المعرفة، وفي اللغة الفرنسية تطلق على فلسفة العلوم كسيكولوجية العلوم، والمعرفة، وعلى أبعاد العلوم وموضوعاتها[٥].

بمعنى أنَّ العقل البشري عاجز عن معرفة حقائق الأشياء لا سيما معرفة المطلق. إنَّه علم وصولي وليس حصولياً؛ لأنَّ العارف خلال منهجه العرفاني يرى حقائق الأشياء برؤية باطنية وقلبية[٦].

ومنهجه هو المنهج الوجداني حيث يعتمد العارف أو الصوفي على سلوك الطرق المؤدية إلى تصفية الباطن والقلب أو تهذيب النفس واستكمال الظاهر، خلال مراحل سلوكية متدرجة[٧] يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها بغية الفناء والوصول إلى مرحلة الحب الإلهي والكشف والشهود عن حقيقة الأشياء والموجودات. هذا المنهج هو أحد المناهج الثلاثة المشهورة.

تعود طبيعة هذه المعرفة إلى الصفات الذاتية للإنسان التي يستطيع خلال الممارسات السلوكية وتزكية النفس[٨] والمراقبة وغيرها أن يصل إلى درجة روحية ومعنوية

عالية والوصول إلى حقائق الأشياء مباشرة دون واسطة. والعارف يعارض المنهج الكلامي والعقلي ويرفضهما، ومن منطلق الرؤية الحسية أعتقد أنَّ المنهج الوحيد الجدير بالمعرفة هو المنهج العرفاني لا غيره. هناك افراط وتفريط عند المتصوفة في الوصول إلى الكشف والشهود؛ حيث ترك بعض العرفاء والمتصوفة الحياة الطبيعية في الدنيا ولذائذها، واختاروا العزلة، وترك الأكل والشرب إلاً قليلاً جداً، وعدم المشاركة في الأمور الاجتماعية والسياسية. وكان هذا المنهج سائداً عند أمم مختلفة قبل الميلاد وبعده، إلى العصر الإسلامي، ونما في أحضان الإسلام، وإلى زمان الملاً صدرا. ومن أبرز شخصيات العالم الإسلامي: أبو يزيد البسطامي، الحلاج، الشبلي، الجنيد البغدادي، ذو النون المصري، أبو الخير، الخواجة عبد الله الأنصاري، أبو طالب المكي، أبو نصر السراج، أبو القاسم القشيري، محيي الدين بن عربي الأندلسي، ابن فارض المصري، المولوي الرومي، إلى الممثل الكامل للعرفان الإسلامي ابن عربي وصولاً إلى السهروردي الممثل الكامل للمنهج الفلسفي الإشراقي الذي أسس المدرسة الإشراقية على أساس نور الأنوار. فتحوّل المنهج السلوكي العرفاني إلى المنهج الفلسفي الإشراقي المتكامل. هناك وجه من الاشتراك ووجهان من الاختلاف بين المنهج السلوكي العرفاني والمنهج الفلسفي الإشراقي. وأما وجه اشتراكهما فهو التزكية وتهذيب النفس، وأما اختلافهما ففي هذين الأمرين:

أ ـ أنَّ العارف يرفض الاستدلال حيث الفيلسوف الإشراقي يعتمد عليه.

ب ـ هدف العارف الوصول إلى الحقيقة مباشرة لكن الإشراقي يهدف إلى كشف الحقيقة.

٢ـ المنهج الكلامي

الكلام نظام فكري وعقلي يهدف إلى إثبات الدين وأصوله وعقائده، وعرض

الحجج واثباتها والدفاع عنها من التعديات والانحرافات التي تهدده من قبل أهل البدع والأفكار الضالة التي تعارض المعتقدات الدينية، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها ونقد الشبهات بالحجة والبرهان. وهو كسائر العلوم والأنظمه له تاريخ، وتعريف، وموضوع، ومبادئ ومسائل، ومنهج وعناصر متعلقة به.

تعود بدايات هذا العلم إلى الحوار العقائدي للأنبياء مع أممهم بدءً من النبي موسى عليه السلام إلى النبي عيسى عليه السلام إلى نبي الإسلام صلى الله عليه وآله إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام إلى زمان الغيبة الكبرى إلى الآن. وعلى هذا فللعلم تاريخ طويل.

وأما تعريفه فهو العلم الذي يُبحث فيه عن إثبات أصول العقائد الإسلامية، والإجابة عن الشكوك والشبهات المطروحة بالأدلة المتينة والمفيدة لإثباتها ولليقين بها(٩).

فمثلاً: إذا أردنا أن نستدل على اثبات وجود خالق لهذا الكون، واثبات أنه واحد لا شريك له، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نتعرف إلى الأدلة، التي يوردها علماء هذا العلم في هذا المجال. ذلك أن هذا العلم هو الذي يعرفنا الأدلة والبراهين والحجج العلمية التي باستخدامها نستطيع أن نثبت أصول الدين الاسلامي ونؤمن بها عن يقين.

كما أنه هو الذي يعرفنا كيفية الاستدلال وكيفية إقامة البراهين الموصلة إلى نتائج يقينية. وهكذا إذا أردنا أن نعرف وجوب النبوة وصحة نبوة النبي، فإننا نعتمد إلى أدلة هذا العلم التي يستدل بها في هذا المجال، وندرسها، ثم نقيمها برهاناً على ذلك.

وأيضاً إذا أردنا أن ننفي شبهة التجسيم عن الذات الإلهية، أو شبهتي التفويض والجبر في أفعال العباد، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نستطيع معرفة ما يقال من نقد لإبطالها كسائر مسائله.

وفيما يرتبط بموضوعه فإنه يتناول الأصول الاعتقادية، وموضوع الفلسفة الطبيعية وما بعدها(١٠)، والقضايا سواء أكانت اعتقادية أم اجتماعية أو سياسية وغير ذلك من

الذي أصبح بدعة في الدين أو انحراف فيه أو إساءة إلى المقدسات الدينية كإساءة سلمان رشدي.

من هذا المنطلق نجد أنَّ موضوع علم الكلام غير محدد، بل واسع بسعة الاعتداءات المستحدثة.

وأما مسائله فتتناول الأصول والعقائد الدينية وفروعها والمسائل المتعلقة بها كالتوحيد، والنبوة، والمعاد، والعدل، والإمامة، وحدوث العالم، والحشر، وبعث الرسل، وأحكامه في نصب الأئمة، والعقاب، والثواب. «إن الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»(١١). ومعنى ذلك كله ان علم الكلام يعتمد على النظر العقلي في إثبات العقائد الإيمانية المسلمة من الشرع، وهو يبحث في ذات الله وصفاته وأفعاله في الدنيا والآخرة، كحدوث العالم، والحشر، وبعث الرسل، وأحكامه في نصب الأئمة، والعقاب والثواب، هذا الى جانب البحث في الموجودات والجواهر والأعراض وأحكامها، ولذلك سمّاه بعض المستشرقين بالفلسفة المدرسية.

وفيما يتعلق بمنهجه فالطريقة التي يعتمدها الباحث في دراسة مسائل علم الكلام وقضاياه، ونظرياته، تختلف باختلاف مدارسه ووجهة نظر علمائه. ونستطيع أن نقسم هذه الطرق إلى: المنهج النقلي، والمنهج العقلي، والمنهج العرفاني، والمنهج التكاملي (أي الاعتماد على الجمع بين العقل والنقل، والأخذ بظاهر النص، وآيات القران، والسنة القطعية، والأثر المنقول، وجواز التأويل، والحمل على المجاز، والتفسير)(١٢).

وفي المنهج الوجداني يعتمد الصوفي على سلوك الطرق المؤدية إلى تصفية الباطن واستكمال الظاهر، والفناء في الوصول إلى مرحلة الحب الإلهي.

على أي حال في علم الكلام يحاول المتكلم التغلب على الخصم لذلك يستفيد

من كل المناهج المقبولة للوصول إلى الهدف.

من هنا ظهرت الرؤية الحسية عند المتكلم للتغلب على الخصم فهي منفعلة تجاه المناهج البحثية المستخدمة والعقلية والنقلية والعرفانية.

٣. المنهج الفلسفي (المشائي أو الإشراقي وغيرهما)

إنَّ الفلسفة نظام فكري عقلي له منهجه الخاص به، وهو المنهج المنطقي الذي يقوم على التحليل المنطقي سواء كان استدلالاً استقرائياً أو استدلالاً استنباطياً. والاستدلال الاستنباطي إما قياسي أو برهاني. علماً بأنَّ بعض الأقسام الفلسفية قد تفرد بمناهج بحث خاصة بها؛ كالفلسفة الإشراقية(١٣) التي تعتمد على المنهج المنطقي مضافاً إلى المنهج العرفاني(١٤) والظاهراتي، والجدلي، والحدسي وغيرها؛ حيث تعتمد الفلسفة الظاهراتية على المنهج الظواهري، وهو يميز بين الحقائق الخارجية الجزئية الممكنة والماهيات الكلية الضرورية الوجود، وتعتمد الفلسفة الجدلية على المنهج الجدلي، وعلى أساس قانون التناقض في الوجود. والفلسفة الحدسية تعتمد على المنهج الحدسي. فالمنهج تابع للموضوع؛ لأنَّ تنوع الموضوع سبب لتنوع المنهج. والحاصل أنَّ المنطق هو منهج للدراسات الفلسفية، ونستطيع أن نقول إنَّ المنهج المنطقي هو منهج للعلوم الإنسانية سواء كانت فلسفية أو غيرها، فالمنهج الفلسفي سواء كان الفلسفة المشائية أو الإشراقية ما عدا الظاهراتية والجدلية والحدسية وأمثالها هو المنهج الإستدلالي(١٥) الذي يدور الأمر فيه حول الوجود.

أولاً. منهج الشيرازي

بعدما عرضنا المناهج العرفانية، والكلامية، والفلسفية المشائية، والإشراقية حيث ظهر لنا وجود الرؤية الحسية فيها وذهاب كل مذهب إلى منهجه الوحيد الذي يعتقد به، ورفضه المناهج الأخرى، سنتعرض لمنهج الحكمة المتعالية للملاً صدرا من خلال

مقارنتها بالمناهج الأربعة المذكورة.

يظهر من آثار الملاّ صدرا الفلسفية، أنّه كان حريصاً على الدراسة المعمقة والواسعة في العلوم والمعارف الإسلامية لا سيما الفلسفة. وأن من أهدافه الأساسية إكمال وإتمام الفلسفة الإسلامية[١٦] التي أسسها الحكيم الفارابي، وتابعها تلامذته وسائر الفلاسفة بعده. من هذا المنطلق كان لا بدّ للملاّ صدرا من التركيز على المشارب الإسلامية سواء كان النقلي كالقرآن وتفاسيره وروايات المعصومين عليهم السلام، والفلسفي المشائي والإشراقي أو العرفاني أو الكلامي. بناء عليه استفاد من مناهج وأساليب عدّة للوصول إلى أهدافه منها:

أ. تطبيق المباحث العقلية والفلسفية على الأسفار الأربعة

بما أنّ العرفان معرفة من المعارف الإنسانية وليس السبيل الوحيد للمعرفة ـ كما اعتبر كثير من العرفاء والمتصوفة ـ رتّب الملاّ صدرا المباحث العقلية والفلسفية على أساس المراحل السلوكية العرفانية (الأسفار الأربعة)[١٧] خلال مراحل ومقاصد ومسالك وفصول عدّة وهي:

ـ طبّق دراسة طبيعة الوجود وصفاته وعوارضه الذاتية على السفر الأول من الخلق إلى الحق ووزعها في الجزء الأول والثاني والثالث من الحكمة المتعالية. واعتبر أنّ البحث حول الوجود وصفاته ضروري لجميع العلوم ولا يختص بالفلسفة[١٨].

ـ طبّق العلم الطبيعي، ومباحث الجواهر والأعراض وأقسامها (...) على السفر الثاني بالحق في الحق ووزعها في الجزء الرابع والخامس. وضع بداية مباحث الجواهر لأنّ أكثر أحوالها لا يبرهن إلاّ بأصول مقررة في أحكام الأعراض. ثم بعد ذلك، وضع الأعراض التي معرفتها تناسب أن تقع في العلم الإلهي[١٩].

ـ طبّق العلم الإلهي وأحوال المبدأ وصفاته على السفر الثالث من الحق إلى الخلق

بالحق ليكون مقابلاً للسفر الأول، ووزعها في الجزء السادس والسابع[٢٠].

ـ طبّق علم النفس من مبدأ تكونه من المواد الجسمانية إلى مقاماتها إلى غاياتها القصوى على السفر الرابع بالحق في الخلق لأنّه يقابل السفر الثاني؛ وذلك للإرشاد والتربية والتعليم للناس.

ب ـ استفاد الملاّ صدرا من بعض الدراسات، والآثار، والآراء التي تركها الحكماء السابقون من الأنبياء ومن الشرقيين واليونانيين وغيرهم خلال مناقشاته، وعالج المباحث الفلسفية المعقدة بأسلوب متين نظير النبي إبراهيمعليه السلام، وسقراط وأرسطو، ونبي الإسلامﷺ، وابن سينا والفارابي والسهروردي. هذا لا يعني أنّه أخذ كل بحث وكل دراسة وفلسفة وجدها في عصره، بل أخذ أهمها، حيث يقول: «إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور ـ واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين»[٢١]. هذه الطريقة كانت متداولة في عصره، ولم تعتبر نقصاً في تلك الفترة. لكن من ناحية البحث العلمي والفلسفي لعصرنا فهي لا تكفي، ومن الضروري بل الواجب تحصيل كل سوابق البحث بأي لغة كانت، وفي أي مكان لغناء البحث وتوثيقه. وهذا غير موجود عند السابقين من الفلاسفة ومنهم الملاّ صدرا.

ـ وفي هذا السياق يقول هنري كوربان: «كانت تلك الدروس وتلك التآليف عبارة عن مخزون فكري وثقافي، استمده الشيرازي من كتب أرسطو وأفلاطون وأفلوطين، وتراث الرّواقيين وابن سينا والسهروردي وابن عربي والمير داماد، إضافةً إلى المصادر الأُخرى الّتي اعتمد عليها اعتماداً كبيراً ككلّ المفكّرين والفلاسفة المسلمين، وهي القرآن ونهج البلاغة وتعاليم الأئمة»[٢٢].

ويعتبر فخري ماجد أنَّ الشيرازي: «مزج هذه التعاليم بعد أن صفَّاها من الشوائب وألَّفها تأليفاً فريداً لم يسبقه إليه أحد من الحكماء، فكان يدعم آراءه العرفانية بالبراهين والحجج المنطقية ثمّ بسندها النبوي، وأقوال الأئمة أو الشواهد القرآنية ... إلخ»[٢٣].

ج. طريق الاستناد أو استشهاد على المصادر والمراجع

يعود هذا الأمر إلى درجة تطور مناهج البحث العلمي التي كانت في العصور المختلفة والاستناد على أقوال الآخرين في تقنيات الدراسة ضروري حيث عمل ملاً صدرا في الاقتباس أو الاستناد أو الاستشهاد على الآراء والمصادر والمراجع الأخرى وكان أسلوبه علمياً في عصره وقد ذكر أهم النصوص المتعلقة بكل بحث مع ذكر اسم صاحب المصدر أو المرجع بوضوح، بعد ذلك قام بمناقشتها وتحليلها وفي آخر المطاف عالج المشكلة وعرض رأيه. ونحن لمسنا هذا الطريق في مباحث الحكمة المتعالية كالوجود والماهية والقوة والفعل وغيرها. بناء عليه نقدُ المرحوم ضياء الدين الدري، وأبي الحسن جلوة اللذين هما من أهم المعارضين لفلسفة الملاً صدرا وغيرها غير وارد لأنّه غير علمي ولا مبرر له.

تتميز طبيعة الإنسان عن سائر مخلوقات العالم بوجود بعدين متمايزين هما المادة والروح. تتجسد المادة في البدن الذي يحمل الجهاز الحسي سواء كان الحس الظاهري أو الحس الباطني (أي الوجدان الذي يتحرك حركة وجدانية في التعلقات النفسانية، بالانتقال من حالة نفسانية مادية خسيسة إلى حالة نفسانية معنوية بهدف الوصول[٢٤] إلى الحق تعالى)، والروح غير مادية تظهر في مراتب النفس والعقل. والقلب (أي المركز الحسي) ينشأ من النشآت المعرفية لمعرفة الموجودات سواء كانت مادية أو غير مادية. ومنذ بداية الخلقة كشف الإنسان هذه الصفات واستخدمها في حياته الفردية والاجتماعية على مستوى ابتدائي. ويتجلى يوماً بعد يوم في الوصول إلى مرحلة التطور العلمي وإلى تأسيس نظام الفكر الفلسفي والسلوك العرفاني، وبعد

ذلك الفلسفي المشائي والفلسفي الإشراقي والكلامي، حيث رفض صاحب كل واحد من المصادر المعرفية الآخر بسبب الرؤية الحسية عنده تجاه تياره فكان العارف يرى السير والسلوك هو المسار الوحيد للوصول إلى حقيقة الأشياء، والمتكلم يعتقد أنَّ الجدل هو الكفيل الوحيد بالدفاع عن الدين والمعتقدات، ويذهب الفيلسوف المشائي إلى أنَّ العقل طريق وحيد للوصول إلى الحقيقة، ويعتبر الفيلسوف الإشراقي أنَّ العقل وتزكية النفس معاً منشآن للوصول إلى الحقيقة. حصلت هذه الرؤية عند أتباع المذاهب المذكورة في إطار ميزان إدراكاتهم ومعلوماتهم وممارساتهم العرفانية أو العقلية، فهذه الرؤية ليست الرؤية الكونية الشمولية، بل تنحصر في قسم من المعارف الإنسانية التي تعرف الحقيقة من جهة واحدة من جهات المعارف الإنسانية أو ترى حقيقة الأشياء من زاوية ضيقة وتغفل الزوايا الأخرى؛ لأنَّ العارف يلتذ بالطريقة التي اختارها، لذلك يشعر بأنَّ سائر الطرق غير لذيذة، وغاب عنه سائر الطرق ورفضها. بناء عليه نبحث عن الفرق بين الطرق الأربعة المشهورة. ونبحث عن الطريق الذي اختاره الشيرازي للوصول إلى مطلوبه من خلال المقارنة بالطرق الأربعة على النحو التالي:

ثانياً: مقارنات بين منهج الشيرازي والمناهج الأخرى

أ. الفرق بين المنهج العرفاني ومنهج الشيرازي:

يُبنى منهج العارف على ترك الدنيا ولذائذها بعيداً عن الأسرة والمجتمع، واختيار الحياة الوحيدة، ويقتصر على القليل من الأكل والشرب وتنظيف النفس من الأمور الحرام والأفعال السيئة ويهيئ نفسه لممارسة السير والسلوك القلبي والعرفاني. هناك يحاول العارف من خلال ممارساته وسلوكياته أن يخرج من الدنيا الدنية ويطير إلى العالم الإلهي أي من الخلق إلى الحق. وعندما يصل إلى هذه المرحلة يحاول معرفة العالم الإلهي من خلال الأعمال الخاصة بها أي بالحق في الحق. بعد الوصول إلى الشهود والوصول إلى معرفة الله تعالى يشعر بأنَّه مفرح بلقاء الله الذي يرى العارف

نفسه في منتهى المعرفة ويشرب شراباً طهوراً ولا يوجد أي حجاب بينه وبين ربّه. وينتقل إلى المرحلة الأخرى أي من الحق إلى الخلق بالحق في هذه الحالة يتصل العارف بالحق ويجد نفسه في عالم الدنيا المادية بعد ذلك يدخل في المرحلة النهائية وهي بالحق في الخلق. وفي هذه المرحلة يحذِّر العارف بالله الناس من الأمور السيئة ويرشدهم إلى الطريق السلوكي والإلهي. على كل الأحوال النظام العرفاني نظام عملي وليس نظرياً، وفي هذا النظام اعتمد العارف على السير والسلوك العملي بعيداً عن الاعتبارات النظرية. لكن الشيرازي اعتمد في فلسفته على الاستدلال المنطقي لا سيما على البرهان وتهذيب النفس أي السير والسلوك العرفاني معاً. هناك فرقان أساسيان بين منهج الشيرازي والمنهج العرفاني هما:

أـ يعتمد الشيرازي على الاستدلال المنطقي حيث يرفضه العارف الذي يعتبر أنَّ الاستدلال لن يصل إلى الحقيقة. ويطرح الشيرازي كلام الوحي والكشف في المنهج العقلي ويقيمهما على سبيل الاستدلال البرهاني، ويقول: «نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية»[٢٥].

ب ـ يعتمد العارف على السير والسلوك العرفاني العملي بعيداً عن المجتمع والنشاطات الاجتماعية والسياسية، لكن الشيرازي يعتمد على السير والسلوك ومراحله العملية دون انقطاع عن حياته الطبيعية والمجتمع والنشاطات الاجتماعية والسياسية والعلمية، بل في نفس الوقت كان ينشط في العلوم العقلية والنظرية. حيث يشكّل السير والسلوك وتزكية النفس عند الشيرازي ممارسات فردية للوصول إلى التعادل والتقوى ومقدِّمات للورود في المباحث والاستدلالات العقلية من خلال البرهان المنطقي وسائر المناهج المنطقية اللازمة التي تصونه عن الورود في الرؤية الحسية، وتصونه عن الإفراط والتفريط والانحراف.

إنَّ منهج الشيرازي هو المزج بين الكشف العرفاني وشهوده، والاستدلال الذي

هو أحد المناهج المشهورة في دراسة الفلسفة الإسلاميّة. وهو يشتمل على كافة أصول ومناهج الفلسفات السابقة، كما قال الطباطبائي: «وضعت المتابعة المستوفية لحقائق الدين، ومفاهيم العرفان والكشف، وتطبيقها على البرهان القياسي، بين يدي صدر المتألّهين أدوات وأفكاراً مستجدة، وأتاحت له إمكانات كبيرة لتطوير وتوسعة البحوث الفلسفية، واستحداث بحوث في متن مفردات الفلسفة، كما أعانته على استبصار أفكار ونظريات جديدة وفي غاية العمق»(٢٦).

كما ذكر أستاذنا الدكتور فكتور الكِك في مقالته «رؤية توليفية»: «إنَّ التكامل بين الفلسفة والتصوّف وامتزاجهما في الحكمة المتعالية هو الخط الّذي نراه إنسانياً؛ لأنّه يجمع طاقات الإنسان جميعاً، متجاوزاً الحدود المرسومة للملائكة ...إلخ»(٢٧).

ب ـ الفرق بين المنهج الكلامي ومنهج الشيرازي:

هناك اشتراك وافتراق بين هذين المنهجين:

أ ـ الاشتراك: هو استخدم المتكلم طريق الاستدلال، كما استفاده الشيرازي في دراساته الفلسفية أيضاً.

ب ـ الافتراق:

ـ استخدم المتكلم الجدل للتغلب على الخصم، لكن الشيرازي استفاد من الاستدلال دون الجدل لإثبات رأيه أو رد الرأي الباطل ولم يهدف للغلبة بل للوصول إلى حقيقة الأشياء، حيث يقول: «ليس كل مشهور حقاً ولا مستغنياً عن البرهان فإذن كون بعض الموجودات أسباباً مطلقة أي فاعلاً وغاية ومادة وصورة على الإطلاق لا يثبت إلاّ بالبرهان العقلي»(٢٨).

ـ موضوع علم الكلام أصول الدين وعقائده، لكن موضوع فلسفة الشيرازي الوجود بما هو موجود.

ج- الفرق بين المنهج الفلسفي المشّائي ومنهج الحكمة المتعالية للشيرازي:

أ-اعتمد الفيلسوف المشّائي على الاستدلال العقلي دون تهذيب النفس في دراساته الفلسفية فيما اعتمد الشيرازي على الاستدلال العقلي وتهذيب النفس معاً في دراساته الفلسفية.

ب ـ تُبنى الفلسفة المشائية على أصالة الماهية واعتبارية الوجود، فيما تُبنى الحكمة المتعالية على أصالة الوجود واعتبارية الماهية(٢٩).

د- الفرق بين المنهج الفلسفي الإشراقي والحكمة المتعالية:

هناك اشتراك واحد واختلافان على ما يأتي:

الاشتراك: استخدم الفيلسوف الإشراقي الاستدلال وتهذيب النفس معاً في دراساته كما استخدم الشيرازي الاستدلال وتهذيب النفس معاً في دراساته الفلسفية.

الاختلاف:

أ-يُبنى الفيلسوف الإشراقي على أصالة الماهية واعتبارية الوجود فيما تُبنى الحكمة المتعالية على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

ب ـ موضوع الفلسفة الإشراقية يعتمد على نور الأنور بينما موضوع الحكمة المتعالية يعتمد على الوجود بما هو موجود.

خاتمة

في الختام نقول إنّ منهج الشيرازي منهج مختص به، لأنّه ليس منهجاً عرفانياً ولا منهجاً مشّائياً ولا إشراقياً ولا مركباً من منهج المشائي والاشراقي، ولا العرفاني الاشراقي، بل منهج الحكمة المتعالية يُبنى على:

١-الرؤية الكونية لا على الرؤية الحسية حيث يعتبر الشيرازي لكل منهج من المناهج الأربعة دوراً في الوصول إلى الحقيقة على مستوى دائرته، لكن منهج المتعالية هو المتكامل.

٢ـ أصالة الوجود واعتبارية الماهية، والحركة الجوهرية.

٣ـ كشف الحقيقة لا الوصول إليها.

٤ـ إثبات حقيقة الأشياء من منطلق البرهان، لا على سبيل الغلبة والجدل.

٥ـ تزكية النفس للتعادل والاستعداد للورود في الاستدلال البرهاني بعيداً عن الانفعال.

٦ـ الاعتماد على العقل لا على النقل.

٧ـ الاستشهاد بالآيات والروايات وتوثيقها، معتبراً أنَّ منهج الوحي هو منهج مستقل وإلهي.

٨ـ إلباس ثياب البرهان للقضايا الوحيانية والعرفانية.

لذلك لا يرفض الشيرازي مناهج من سبقه بأكملها، بل يعتقد أنَّ لكل واحد إيجابيات وسلبيات، يرفض السلبيات ويؤيد الايجابيات التي كانت في دائرة ضيقة للوصول إلى الحقيقة، حيث منهج المتعالية هو منهج عقلي برهاني متكامل.

الهوامش

---

1) Cnosis.

٢) راجع: مطهري، مرتضى: مجموعه آثار، صدرا، تهران، إيران، ط١، ج١٣، ١٣٧٣هـ.ش/ ١٩٩٤م، ص٢٠٩ـ ٢١٠.

3) sciences Philosophie des.

4) mologie Episte.

٥) راجع: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ج١، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣م، ص٣٣.

٦) يقول الشيرازي: القلب هو أصل الأبواب، وهو المشعر الإلهي الذي هو محل الإلهامات، وقد

حجبوا عنه بختمه، وكذا السمع والبصر اللذان هما بابان للفهم والاعتبار للإنسان، وقد حرموا عن جدواهما، لامتناع نفوذ المعنى فيهما إلى القلب، فلا سبيل لهم في العلم الكشفي الباطني ولا في الظاهر إلى العلم التعليمي الكسبي، فحبسوا في سجون الظلمات وعظم عذابهم وحجابهم. (الشيرازي، صدر الدين محمّد: اسرار الآيات، منتدى الحكمة والفلسفة، طهران، إيران، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م، ص٣١.)

٧) للسلاك من العرفاء أسفارا أربعة: أحدها السفر من الخلق إلى الحق. وثانيها السفر من الحق إلى الحق. والسفر الثالث يقابل الأول لأنّه من الحق إلى الخلق بالحق. والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق.

٨) راجع: الطباطبائي، محمد مهدي (المشهور ببحر العلوم): رسالة في سير والسلوك (شرح وتعليق: حسن المصطفوي، وتعريب: لجنة الهدى)، دار الروضة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص١٩.

٩) راجع: مطهري، مرتضى: مجموعه آثار، صدرا، تهران، إيران، ط١، ج٣، ١٣٧٢هـ ش/ ١٩٩٣م، ص٦٢، وحلبي، علي اصغر: تاريخ علم كلام در ايران وجهان اسلام، أساطير، طهران، ط١، ١٣٧٣هـ ش/ ١٩٩٤م، ص٢٨.

١٠) راجع: مطهري، مرتضى: مجموعه آثار، صدرا، تهران، إيران، ط١، ج٣، ١٣٧٢هـ ش/ ١٩٩٣م، ص٦٢ ـ ٦٣، وحلبي، علي اصغر: تاريخ علم كلام در ايران وجهان اسلام، أساطير، طهران، ط١، ١٣٧٣هـ ش/ ١٩٩٤م، ص٣٠.

١١) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٦٧، ص ٨٢١.

١٢) راجع: الفضلي، عبد الهادي: خلاصة علم الكلام، مردمك، إيران، من دون التاريخ، ص ١٧ ـ ٢٣.

١٣) راجع: السهروردي، شهاب الدين: مجموعة مصنّفات (حكمة الإشراق، المشارع والمطارحات، التلويحات)، مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، تهران، إيران، ج٢، ١٤١٧هـ ق/١٩٩٧م، ص٢٩٨ ـ ٢٩٩.

١٤) تهذيب النفس، والسلوك القلبي.

١٥) هو يشمل القياس، والبرهان، والإستقراء.

١٦) ربما كان أراد الكندي أن يؤسس الفلسفة الإسلامية لكنه فشل ولم يتمكن الوصول إلى هذا الأمر؛ لأنّه ذهب إلى تفكيك الدين عن الفلسفة، رغم ذلك فالمشهور بين بعض المفكرين العرب أنّه أسس الفلسفة العربية. حيث هذا الأمر مرفوض لأنّه يعتقد بتفكيك الدين عن الفلسفة فكيف أسس الفلسفة الإسلامية، لأنّ الإدعاء والمدعاء علية متناقضين.

١٧) قوله: «فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعه أسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية فها أنا أفيض في المقصود مستعيناً بالحق المعبود الصمد الموجود». (الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٣).

١٨) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، و٢، و٣.

١٩) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٤، و٥.

٢٠) المصدر السابق، ج٦، و٧.

٢١) راجع: الحاج حسن، علي: الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ.ق/ ٢٠٠٥م، ص٦٧ـ ٧١. وشريعتي، محمد جواد: ملا صدرا نوآور است، ص٤٦٢.

22) Nasr, seyyedhosin: Islamic Studies, (Chapter 10) Librairie du Liban – Beirut, D (1967).

٢٣) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م، ص ٤٢٢.

٢٤) الوصول عبارة عن قطع كل التعلقات النفسانية بكل ما سوى الله تعالى للسير والسلوك أو طي الطرق والمنازل والمراحل المتعددة ـ خلال العبادات والمجاهدات والرياضات الشرعية المختلفة ـ لكي يبقى في قلب السالك ربّه فقط، ولا يشاهد غيره وهو عند السالك حالة الفناء. واستمرار السالك في الممارسات الرياضيه، وإزالة الحجب بانتقاله من حالة إلى حالة ... إلى آخرها.

٢٥) الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٢٦٣.

٢٦) الطباطبائي، محمّد حسين: فلسفة صدر المتألّهين الشيرازي المباني والمرتكزات، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٩هـ.ق/ ٢٠٠٨م، ص٨ـ ٩.

٢٧) الكِك، فكتور: رؤية توليفية (وقائع ندوة الفلسفة والتصوّف، بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة)، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، بيروت، لبنان، ١٦تشرين الثاني أو نوفمبر٢٠٠٦م، ص٣٨ـ ٤٧.

٢٨) الشيرازي، صدر الدين محمّد: الحاشية على إلهيات الشفاء، بيدار، قمّ، إيران، من دون التاريخ، ص٧.

٢٩) راجع: عُبوديِت، عبد الرسول: النّظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المُتعالية (تعريب: السيد علي الموسوي)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ج١، ٢٠١٠م، ص١٠٢.